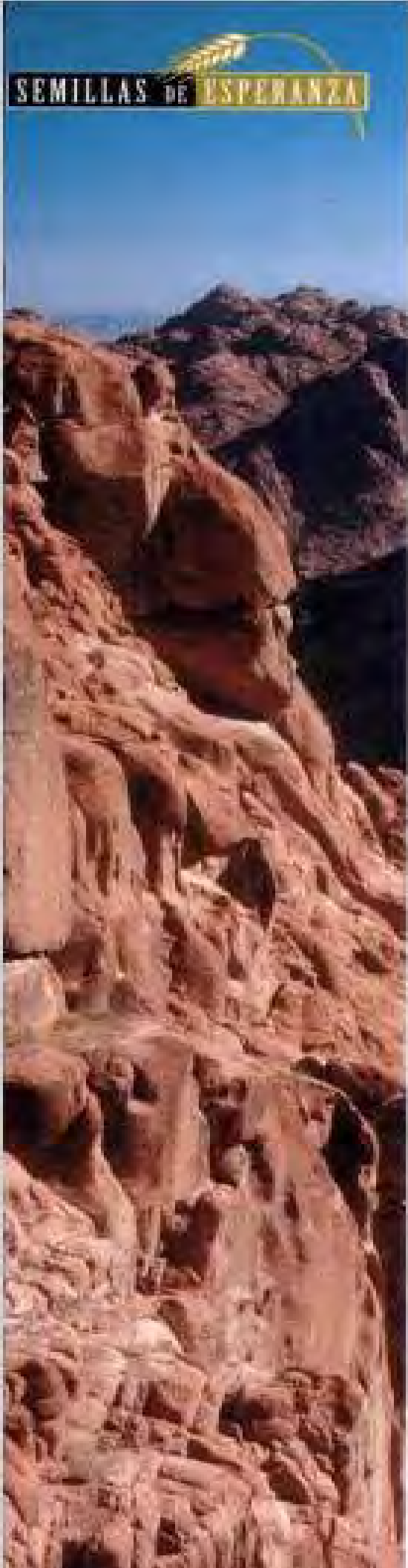




MÁS ALLÁ DE LA LEY

ROBERTO
BADENAS

MÁS ALLÁ
DE LA
LEY

ROBERTO BADENAS

MÁS ALLÁ DE LA LEY

Valores de la Ley
en una teología de la gracia



Serie **SEMILLAS DE ESPERANZA**
Dirección JOSÉ RODRÍGUEZ BERNAL
Redacción JORGE D. PAMPLONA-ROGER,
FRANCESC X. GELABERT, JUAN F. SÁNCHEZ
Diseño JOSÉ M^a WEINDL
Autoedición ELISABETH SANGÜESA
Control
de impresión MARTÍN GONZÁLEZ HUELMO

Impresión CAYFOSA - QUEBECOR / E-08130 Santa Perpetua de Mogoda, Barcelona

Copyright by © EDITORIAL SAFELIZ
ISBN: 84-7208-252-0
Depósito legal: B-32.060-2000

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN

*No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros medios, sin el permiso **previo** y **por escrito** de los titulares del Copyright.*

EDITORIAL SAFELIZ, S.L.

Pol. Ind. "La Mina" – c/ Del Pradillo, 6
E-28770 Colmenar Viejo, Madrid (España)
tel. [+34] 91 845 98 77 – fax [+34] 91 845 98 65
tel. [+34] 91 533 42 38 – fax [+34] 91 533 16 85
e-mail: admin@safeliz.com – www.safeliz.com

2ª impresión: julio 2000

*A Conchín,
la mujer de mi vida,
más allá de la ley.*

Índice

PRESENTACIÓN	11
PRÓLOGO	13
PARTE I. ORIGEN Y DESARROLLO:	
<i>La Ley en el Antiguo Testamento</i>	15
1. Moisés, el legislador	17
2. El concepto bíblico de ley	29
3. Un código inclasificable	41
4. Una legislación de vanguardia	49
5. Un nuevo concepto de justicia	61
6. El Decálogo, ideario ético	69
7. Diez veces libre	83
8. Leyes sobre la familia	95
9. De lo puro y lo impuro	109
10. Normas sanitarias	117
11. Los principios de la ecología	133
12. Un templo en el tiempo	149
13. Ceremonias y fiestas	165
PARTE II. HISTORIA Y TRADICIÓN:	
<i>La Ley en el periodo intertestamentario</i>	185
14. Antecedentes y evolución	187
15. Introducción de enmiendas	197

PARTE III. TEOLOGÍA Y CONTROVERSIA:

<i>La Ley en el Nuevo Testamento</i>	209
16. Jesús y la Ley	211
17. La Ley en la iglesia primitiva	223
18. Pablo y la Ley	233
19. El fin de la Ley	249
20. Ley y pacto	261
21. Vigencia de la Ley	277

PARTE IV. REFLEXIÓN Y APLICACIÓN:

<i>La Ley en la práctica</i>	291
22. Función didáctica de la Ley	293
23. Ley y libertad	301
24. Ley sin legalismo	313
25. Ley y gracia	321
26. Hacia una nueva ética	333
EPÍLOGO	347

NOTA DE LOS EDITORES: Respecto a la versión bíblica empleada en esta obra, el autor –familiarizado con los originales– suele ofrecernos traducciones libres, pero fieles al espíritu de los textos. Esto se podrá comprobar si se cotejan sus citas con las versiones más reconocidas y comunes: *Biblia de Jerusalén*, *Cantera-Iglesias*, *Reina-Valera* (en sus diferentes revisiones y ediciones), *Nueva Biblia española*. Esta última es, en todo caso, la versión que el autor maneja con preferencia.

Los términos hebreos como *Abot*, *Berakot*, *Qiddushin*, *Makkot*, *Megillah*, *Yoma*, etc., que el lector encontrará con cierta frecuencia en las notas a pie de página, aluden a los títulos de los tratados de la Mishná y el Talmud. Para su grafía, hemos seguido los criterios aplicados en H. L. Strack y G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica* (edición española a cargo de M. Pérez Fernández), Biblioteca Midrásica, Institución San Jerónimo para la Investigación Bíblica, Valencia, 1997.

Presentación

Desde la cuna todos queremos saber más. Nuestra personalidad se desarrolla con lo que aprendemos. El ser humano no es feliz si no está aprendiendo. Sin embargo, no todos los conocimientos producen el bienestar deseado; porque la felicidad no guarda relación con la cultura adquirida. Los conocimientos son semillas que forman, para bien o para mal, nuestro carácter.

Nuestra época, de enormes avances del saber, no ha eliminado la corrupción, la infelicidad y la frustración. Miles de libros exploran todas las ramas del saber, pero solo algunos edifican. El conocimiento que recibimos debiera satisfacer todas las dimensiones de nuestro ser: la física, la mental, la social y la espiritual.

¿Existe un conocimiento que satisfaga plenamente al espíritu humano? Hay una verdad que da paz y felicidad, que no defrauda y abre sin cesar nuevas perspectivas. La Biblia asegura que en Dios «están escondidos todos los tesoros de la sabiduría y el conocimiento» (Colosenses 2: 3).

Con el propósito de difundir conocimientos que ayuden a vivir en paz con los hombres y con Dios hasta que venga su Reino, Editorial Safeliz crea esta nueva colección, SEMILLAS DE ESPERANZA. La iniciamos con MÁS ALLÁ DE LA LEY, un libro en el que el doctor Badenas hace un profundo estudio del valor y significado de la Ley de Dios. El objetivo de SEMILLAS DE ESPERANZA es tratar de satisfacer las ansias de conocimiento espiritual que tiene el ser humano. Esperamos que cada libro de esta serie sea como un puñado de semillas que pueda fructificar en la vida de cada lector, llenándola de esperanza.

LOS EDITORES

ROBERTO BADENAS
es doctor en Teología
por la Universidad Andrews
(Michigan, EE. UU.)
y especialista en Filología bíblica.
Desde 1990 es decano del
Centro Universitario y Pedagógico
del Salève (Francia),
donde imparte clases de exégesis
del Nuevo Testamento.
Con anterioridad a este trabajo,
el profesor Badenas publicó, entre
otros textos, una tesis sobre
el significado de Romanos 10: 4
(*Christ the End of the Law. Romans 10:4
in Pauline Perspective*, JSOT Press,
Universidad de Sheffield, 1985).
Editorial Safeliz dio a la luz en 1991 su
libro *Encuentros*, que hasta la fecha
ha sido traducido y publicado en
inglés, francés, alemán, italiano y
portugués; además de haberse
reeditado en castellano,
tanto en España como en América.
Encuentros se incluirá también
en nuestra colección
SEMILLAS DE ESPERANZA.

Prólogo

La actualidad polémica de la Biblia ha desafiado el paso de los siglos, las ideologías y las modas. Entre sus pasajes más discutidos destacan, sin duda alguna, los que tratan de la Ley. Desde el tiempo del éxodo hasta nuestros días no han dejado de ser objeto de controversias.

Es bien sabido que sobre sus principios reposan todavía, en gran parte, nuestras propias formulaciones de los derechos humanos, pero también es de dominio común que en nombre de esta Ley se ha proclamado la guerra santa, se ha justificado la esclavitud, se ha defendido la pena de muerte, se ha condenado la planificación familiar, se ha predicado la sumisión de la mujer, se ha impugnado el arte figurativo y se han rechazado las transfusiones de sangre. La lista de todos los conflictos provocados en su nombre sería interminable.

Precisamente en torno a la Ley se inició y fue consumada la ruptura entre el judaísmo y el cristianismo. Del mismo modo, dentro del mundo cristiano, unos sectores reclaman su imposición mientras otros acusan de legalismo a quienes abogan todavía por ella.

¿Por qué un asunto tan fundamental de la Biblia se ha convertido en manzana de la discordia? De entrada, dos problemas básicos complican la cuestión. Por una parte, con excepción quizá de los Diez Mandamientos, las leyes bíblicas son ampliamente ignoradas incluso por los creyentes. Si para el salmista «la Ley de Dios es perfecta» (Salmo 19: 7), para el hombre secularizado de hoy es una perfecta desconocida. Por otra parte, existe una larga historia de prejuicios y malentendidos en torno a la función que la Biblia atribuye a la Ley en la teología y en la vida práctica.

Ahora bien, ¿qué leyes contiene la Biblia? ¿Qué prescribe concretamente el Antiguo Testamento en sus pasajes jurídicos? ¿Cómo se pronuncia el Nuevo Testamento sobre ellos? ¿Qué podemos encontrar en estos documentos que tenga todavía vigencia para nosotros?

Estas páginas proponen una nueva lectura de aquellos viejos textos en busca de respuestas para nuestras preguntas.

Ante la amplitud del tema, y ajustándome a las características de un libro de divulgación, he optado por un enfoque cercano al comentario

que recoge tanto observaciones de simple curioso como detalles exegeticos puntuales, alejándome deliberadamente de los planteamientos dogmáticos y técnicos.

Al existir ya numerosas obras sobre los aspectos éticos, teológicos, jurídicos e históricos de la Ley, he preferido explorar la cuestión desde una perspectiva bíblica global (espiritual y personal a la vez), que parece responder mejor a la naturaleza de los documentos y a la complejidad del tema. Soy consciente de la dificultad de la tarea, de mis insuficiencias y del espacio limitado de estas páginas.

El plan de trabajo es muy sencillo. Al no proponerme un estudio sistemático ni exhaustivo de los textos, me limito a una muestra de los más representativos y de los más desconocidos, sin olvidar el resto. Prefiero conservar en archivo, intactas, todas las piezas del rompecabezas, aun a riesgo de dejar muchas sin colocar, que descartar algunas de antemano. Mi contribución se limita a exponer, sin pretensiones de especialista, unas cuantas reflexiones suscitadas y recogidas a lo largo de los años.¹ Como el escriba de antaño «que extrae de su arcón cosas nuevas y antiguas» (Mateo 13: 52) me he atrevido a aportar a la discusión mis reacciones personales así como unas breves notas y referencias bibliográficas. Mis observaciones parten del texto bíblico y vuelven a él, pasando a menudo por las aportaciones de quienes fueron cautivados por el tema antes que yo. A los viejos textos y a sus admiradores debo mis hallazgos.

En la laboriosa gestación de este proyecto ha participado un equipo de relevos fuera de serie, compuesto por alumnos míos entre los que no puedo por menos que destacar a Miguel Ángel Tarín, Josué Sánchez, Jonatán Tejel, y en particular a Jonathan Valls. Gracias a cada uno por vuestra entusiasta y eficaz ayuda informática.

Mención aparte merece la competente, generosa e infatigable contribución, tanto profesional como personal, de Marta Prats en la revisión literaria del texto. Vaya aquí, para todos, la expresión de mi agradecimiento.

EL AUTOR

1. Mi interés por el tema ha marcado tanto mi trayectoria académica (desde mi tesis doctoral -1983- hasta el curso de teología de la Ley que imparto en la actualidad), como gran parte de mis publicaciones y conferencias (desde la convención de AEGUAE en Navacerrada, 1986, hasta mi seminario en Florencia, 1997).

PARTE I. ORIGEN Y DESARROLLO:
La Ley en el Antiguo Testamento

«Señor, enséñame tus leyes.»

Salmo 119: 12

1

Moisés, el legislador

«Acordaos de la Ley de Moisés, mi siervo.»
Malaquías 4: 4

LA TORÁ es tan inseparable de su primer legislador que la Biblia misma la denomina «Ley de Moisés».¹ Su famoso redactor es un personaje fascinante. Desde que los brazos de una princesa egipcia lo recogen de su cuna flotante sobre el Nilo, hasta que recibe sepultura de manos de Dios en la cima del monte Nebo, toda su vida es excepcional. Su propia existencia sería difícil de creer si no testificaran en su favor algunos de los libros más antiguos de la humanidad y la historia de todo un pueblo.

El hombre

Como los primeros testimonios sobre Moisés son precisamente sus cinco libros, algunos críticos han puesto en tela de juicio casi todo lo

1. Véase por ejemplo, 2 Reyes 23: 25; 2 Crónicas 23: 18; Esdras 3: 2; Nehemías 8: 1; Daniel 9: 11; Malaquías 4: 4; Lucas 2: 22; Juan 1: 17; Hechos 13: 39; 1 Corintios 9: 9; Hebreos 8: 28.

que a él se refiere, desde la cronología hasta el itinerario del éxodo, y desde el cruce del mar Rojo hasta el paso por el Sinaí.² Sin embargo, si hay un personaje bíblico cuya historicidad está fuera de duda, ese es Moisés.³

Las opiniones sobre la autenticidad del Pentateuco⁴ han variado considerablemente en estos últimos años y, aunque todavía estamos lejos de un consenso, muchas de las ideas que parecían seguras están siendo revisadas en favor de una mayor confianza en la realidad histórica del discutido legislador. Eso no impide que su biografía tradicional roce en algunos puntos los límites de la leyenda y quede, en otros, envuelta en el misterio.

Su nombre es, con mucho, el más repetido del Antiguo Testamento.⁵ Aunque allí, apoyándose en una etimología popular, sea asociado a la raíz *msh* (retirar) porque fue rescatado de las aguas donde había sido abandonado al poco de nacer (Éxodo 2: 10), importantes especialistas⁶ ven en el sufijo 'és', frecuente en el Imperio Nuevo, la forma abreviada de un nombre egipcio teóforo⁷ (como Ramsés).

2. Sin duda la interpretación de Sigmund Freud es la más atrevida (véase *Moisés y la religión monoteísta*, Alianza Editorial, Madrid, 1995). Según el padre del psicoanálisis, Moisés no sería un hebreo sino un egipcio que habría adoptado el monoteísmo bajo el reino de Akenatón, y habría sido asesinado por los judíos. Este homicidio edipiano del padre, causado a la vez por la admiración y el odio, habría producido en el pueblo de Israel un complejo de culpabilidad tan insoportable que lo habría llevado a erigirlo en profeta mártir y a convertir sus leyes en mandamientos divinos. En esta hipótesis, sin bases históricas, se funda uno de los principales postulados freudianos sobre la religión (*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, París, 1993, pág. 768).

3. Véase G. L. Archer, *Introduction à l'Ancien Testament*, Emmaüs, Saint-Lèger, 1978, págs. 115-133.

4. 'Pentateuco' (del griego *penta* -cinco- y *teukos* -tomo-) es el nombre con el que se conoce desde la antigüedad la obra literaria de Moisés, compuesta por cinco libros llamados, por orden, Génesis, Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio.

5. Solo desde el libro del Éxodo hasta el libro de Josué aparece 706 veces.

6. Véase R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israël*, Gabalda, París, 1971, pág. 312. [Hay versión española: *Historia antigua de Israel*, Cristiandad, Madrid, 1975.]

7. Nombres teóforos (del griego *theos* -Dios- y *fero* -llevar-) son los portadores de alguno de los apelativos dados a la Divinidad.

La vida de Moisés es una verdadera epopeya. Nacido en Egipto en una familia de esclavos israelitas⁸, escapa a la muerte al ser salvado precisamente por la hija del Faraón opresor (Éxodo 2: 1-10). Tras haber pasado su juventud en palacio, opta por rechazar una vida de honores (*cf.* Hebreos 11: 23-27) y hace causa común con su pueblo oprimido. Defensor incomprendido de sus hermanos (Éxodo 2: 11-14), a raíz de un homicidio debe exiliarse a Madián, donde lo acoge el clan del sacerdote Jetro, quien le da por esposa a su hija Séfora (Éxodo 2: 15-22). Allí, mientras apacienta el rebaño de su suegro, tiene la famosa visión de la zarza ardiente, por la que se le encomienda la arriesgada misión de liberar a los israelitas del yugo egipcio (Éxodo 3: 1 a 4: 17) y llevarlos hasta el país de Canaán.

El libertador

Moisés acepta la propuesta e inicia su andadura de libertador forzoso, poniéndose al servicio de ese Dios inquietante que le ordena salir de sus determinismos y atreverse a cambiar la historia. Su fe en esa promesa de libertad va a transformar su vida banal de pastor de ovejas en una gran aventura. Moisés va a arrancar de la esclavitud a los hebreos, sin más recursos que una serie de alicientes nacionalistas —la libertad, una identidad, una patria—, más llenos de esperanza que de fundamento.

Para liberar a los suyos Moisés únicamente dispone, en concreto, de una orden inapelable y de un arma irrisoria. No obstante, con la palabra de Dios en la boca y su vara de pastor en la mano, conseguirá hacer ceder a Faraón, abrirse paso a través del mar y del desierto, y cambiar el destino de todo un pueblo.

Su larga vida tuvo tres fases muy distintas, pero es curioso que de duración prácticamente igual: cuarenta años en Egipto, cuarenta en Madián y cuarenta en el éxodo.⁹

Después de guiar a Israel en larga y difícil peregrinación hasta las fronteras de Palestina, Moisés muere a la vista de la tierra prometida, en un lugar desconocido de las cimas del Nebo, en la plenitud de sus

8. Conocemos los nombres de los padres: Amram y Jocabed (Éxodo 6: 20), y de dos de sus hermanos: Aarón (Éxodo 4: 14; 6: 20) y María (Números 26: 5).

9. Véase Éxodo 7: 7; 16: 35; Deuteronomio 1: 3; 8: 2; 29: 5; 31: 2; 34: 7.

facultades (Deuteronomio 34: 1-12), pero sin llegar a ver realizarse las promesas divinas (Deuteronomio 32-34).

El profeta

La personalidad del «mayor profeta de Israel» (Deuteronomio 34: 10) es desconcertante. A diferencia de los demás profetas, para acceder a la revelación divina no necesita sueños ni éxtasis, pues habla con Dios directamente. Los textos se limitan a señalar lo excepcional y paradójico de su caso: «Moisés era un hombre humilde, el más humilde de toda la tierra» (Números 12: 3). «Nunca más se levantó profeta en Israel como Moisés, a quien Dios conocía cara a cara» y a quien hablaba «como se habla a un amigo» (Deuteronomio 34: 10; Éxodo 33: 11).

Si su rostro resplandece, él lo ignora. No hay nada de enigmático en sus palabras o en sus gestos. Su relación con Dios le parece tan natural que se extraña de que los demás no profeticen también (Números 11: 29). Ni siquiera forma discípulos a quienes confiar su legado. Josué lo sucederá como lugarteniente, no como profeta ni como legislador. Sus revelaciones, por extraordinarias que sean, tienen carácter público, como si lo sobrenatural formase parte de su vida cotidiana.

Miguel Ángel supo plasmar como nadie, en la serenidad inalterable del mármol, la tensión apenas contenida entre la espiritualidad del místico, el rigor del legislador y la pasión de este hombre fuera de serie. No obstante, es evidente que los textos resaltan mucho menos la persona del profeta que la de su Dios, y que si hablan de él es, sobre todo, para exaltar la obra que Dios realizó a través suyo.¹⁰

El místico irascible

La agitada vida de Moisés es una constante búsqueda de lo absoluto.¹¹ El sentimiento de justicia lo espolea hasta hacerlo estallar. Él mismo cuenta varios episodios en los que irrumpe contra la injusticia del mundo cruel en el que le tocó vivir. Primero se abalanza sobre un egipcio que maltrataba a un esclavo hebreo y lo mata (Éxodo 2: 12); después interpela a dos hebreos que se peleaban para separarlos

10. A. Bould, «Moisés», *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1993, pág. 1043.

11. A. Neher, *Moisés y la vocación judía*, Aguilar, Madrid, 1962, págs. 92-93.

(Éxodo 2: 13-14); y más tarde defiende a las hijas de Jetro de la brutalidad de los pastores (Éxodo 2: 16-18). Eterno inquieto, únicamente se serena cuando se aísla en el desierto, a solas con su Dios.

Esa ira intensa, con la que Moisés vive la frustrante distancia entre la realidad y el ideal, le hace acabar rompiendo las tablas de la Ley al pie del Sinaí (Éxodo 32: 15-19). Al bajar de la montaña abrazado al Decálogo –prenda tangible de la alianza firmada por la mano de Dios– y encontrarse a su veleidoso pueblo entregado a la adoración de un becerro de oro,¹² el choque es tan brutal que arroja las losas contra las peñas. Su sensibilidad herida no puede concebir horror mayor. «La provocación es tan violenta, la realidad es tan escandalosa, becerro y Ley se excluyen mutuamente con tal fuerza que hay que romper, quebrar, destruir. La sed de absoluto de Moisés llega aquí a su punto álgido: no hay compromiso. O todo o nada. La integridad no conoce expresión más grandiosa ni más terrible que el grito de Moisés quebrando las tablas de la Ley.»¹³

Su sed de absoluto se concreta en su sed de Dios (ante lo absoluto, lo que mejor conocemos los humanos es la sed). Una sed que lo elevó a una comunión espiritual de tal intensidad que pocos seres humanos han podido emular. Su vivencia, “conocimiento del Eterno” en el sentido bíblico del término, más que descubrimiento de misterios o de secretos divinos, fue experiencia íntima, penetrada por una Presencia, como se describe en la escena del diálogo con el Todopoderoso en la cima del Sinaí:

«—Si he hallado gracia en tus ojos, te ruego que me muestres ahora tu camino, para que te conozca de veras [...] Enséñame tu gloria.

»Dios le respondió:

—Yo haré pasar ante ti todo mi esplendor y pronunciaré ante ti mi nombre [...] pero mi rostro no lo puedes ver, porque nadie puede verlo y quedar con vida [...]

»Y añadió:

—Ahí junto a la roca tienes un sitio donde ponerte; cuando pase mi gloria te situaré en una hendidura de la roca y te cubriré con mi palma hasta que haya pasado. Cuando retire la mano podrás ver mi espalda, pero mi rostro no lo verás.

»El Señor ordenó a Moisés:

12. Véase Éxodo 32, especialmente vers. 1-10, 15-16, 19.

13. A. Neher, *op. cit.*, págs. 93-94.

—Lábrate dos losas de piedra como las primeras. Yo escribiré en ellas los mandamientos que había en las primeras que tú rompiste. Prepárate para mañana, sube al amanecer al monte Sinaí y espérame allí, en la cima del monte. Que nadie suba contigo [...]

»Moisés labró dos losas de piedra como las primeras, madrugó y subió al amanecer al monte Sinaí, según la orden del Señor, llevando en la mano las dos losas de piedra. El Señor bajó en la nube y se quedó con él allí, y Moisés pronunció el nombre del Señor.

»El Señor pasó ante él proclamando: "Yo soy el Señor, el Dios compasivo y clemente, paciente, misericordioso y fiel, que conserva la misericordia hasta la milésima generación, que perdona culpas, delitos y pecados [...]"

»Moisés, al momento, se inclinó y se echó a tierra» (Éxodo 33: 13 a 34: 8).

Dice Neher, comentando este pasaje: «Moisés descubre el rostro de Dios revelado en la llamada exaltante de un amor que espera respuesta hasta la milésima generación. Moisés se lanza a la aventura al lado del Eterno presente. Si el combate de Jacob con Dios duró una noche entera, el de Moisés durará ciento veinte años. Toda su vida estará marcada por la presencia del Invisible.»¹⁴

El éxodo

Si atravesar el desierto del Sinaí es arriesgado todavía hoy, aventurarse a hacerlo arrastrando tras sí a una multitud tan indisciplinada como aquella, resultaba una verdadera locura. El libro del Éxodo¹⁵ cuenta cómo se hizo historia este proyecto sin precedentes.¹⁶

El pueblo hebreo ha considerado siempre la salida de Egipto como el acontecimiento clave de su pasado. «Es el evento fundador de Israel, del que todo depende, del que arrancan todas sus instituciones, ritos y creencias, y al que se referirán siempre sus grandes esperanzas nacionales.»¹⁷

14. *Ibid.*, pág. 97

15. La palabra 'éxodo', sacada de la Septuaginta, procede del griego *ex* (fuera) y *hodos* (camino), y describe mejor que ninguna otra esta "salida" única, realmente "fuera de todos los caminos".

16. Véase A. Chouraqui, *Moisés, viaje a los confines de un misterio realizado y de una utopía realizable*, Herder, Barcelona, 1997.

17. *Traduction oecuménique de la Bible*, "Ancien Testament. Introduction à l'Exode", Cerf, París, 1976, pág. 131.

No cabe duda de que el pueblo de Israel se constituyó en el éxodo.¹⁸ Los israelitas no dejarán jamás de recordar y exaltar la función desempeñada por Moisés en este acontecimiento fundamental del que depende no solo su existencia como nación, sino también su misión y su destino. En muchos aspectos, «la experiencia del éxodo es al Antiguo Testamento y al judaísmo lo que la cruz al Nuevo Testamento y a la fe cristiana».¹⁹

La salida de Egipto se acompaña de una sucesión de factores providenciales: tan milagroso es escapar a una dictadura —porque Faraón nunca habría liberado a Israel— como conseguir atravesar el mar o sobrevivir en el desierto. Milagro del triunfo de la fe de un hombre contra un imperio, de la nube y del fuego que dirige y protege a los fugitivos errantes a través de los calores y hielos del camino (Éxodo 13: 17 a 14: 31). Milagro del maná y del agua que brota de la roca (Éxodo 15: 22 a 17: 7). Milagro, en fin, de supervivencia ante la hostilidad de tantos enemigos —egipcios, amalecitas, madianitas, moabitas, amorreos, e incluso israelitas (Éxodo 17: 8-16)— capaces cada uno por sí solo de hacer abortar la naciente utopía.

El éxodo será un periplo de cuarenta años para recorrer una distancia de cuatrocientos kilómetros, cuando la caravana más lenta los hubiera recorrido en cuarenta días. Pero un grupo de esclavos necesitaba al menos dos generaciones para perder sus complejos y aprender a vivir en libertad.

Tengamos en cuenta, además, que los israelitas acaban de salir de un país cuya cultura y arcanos se pierden en la noche de los tiempos. En el valle del Nilo hay enigmas, monumentos, tumbas y pirámides que suscitan, todavía hoy, la admiración universal y desafían la imaginación. Egipto es por aquel entonces un país en el apogeo de su civilización, rico en sabias tradiciones celosamente preservadas por élites impenetrables, dedicadas a sondear los secretos del más allá y los últimos misterios de la vida y de la muerte.

Moisés arrastra a sus hermanos esclavos fuera de este mundo privilegiado casi en contra de su voluntad. El Dios invisible debía de pare-

18. T. L. Thompson, *The Origin Tradition of Ancient Israel*, JSOT, Sheffield, 1987, pág. 133.

19. A. Feuillet, "L'universalisme et l'élection d'Israël", en *Bible et vie chrétienne* 15, Casterman, París, 1956, pág. 8.

cerles miserable: Lo que retenía a los hebreos junto al gran río no eran solo las ollas de carne (Números 11: 4-5); era también el embrujo de los dioses (Horus, Osiris, Isis...), el influjo de los faraones adorados en templos suntuosos, inalterables al paso de los siglos como si fueran eternos, y la fascinación del mundo de los muertos del Egipto de ultratumba, en algunos aspectos tan real y habitable como el mundo de los vivos. Sin embargo, con un solo gesto, Moisés desafía aquel universo milenario: mitos, ídolos, ritos, todo se tambalea ante Yahveh-Elohim, el Dios único, cuya propia existencia no deja lugar para otros dioses y cuya palabra desafía el orden establecido por las más veneradas religiones.

El Sinaí

El gran encuentro ocurre en el Sinaí. Han pasado apenas dos meses desde la salida de Egipto hasta la llegada a la montaña sagrada. El desierto, vía sin retorno y espacio vacío por excelencia, se convierte aquí en encrucijada decisiva y punto de encuentro. El monte, obstáculo de piedra y de silencio, resulta de pronto morada divina y lugar de revelación.²⁰ A partir de aquí, y sobre la base de unas conversaciones con Dios y unas piedras con inscripciones venidas del cielo, Moisés va a emprender la tarea de organizar a una horda de fugitivos en torno a una nueva ley.

El texto de la teofanía²¹ del Sinaí nos deja estupefactos.²² Los productores de Hollywood –pensemos en “Los Diez Mandamientos” de Cecil B. de Mille–, con sus efectos especiales y sus millones, solo consiguen un gran espectáculo donde el redactor del Éxodo, con su cálamo y su papiro, logra rozar lo sublime. Un Dios sin nombre se alía con un pueblo sin patria a través de una ley diferente de las formuladas hasta entonces por hombres y dioses.

20. Véase la tesis de mi alumno D. Jennah, *Théophanie et Décalogue: Étude exégétique d'Exode 19-20*, Université de Sciences Humaines, Estrasburgo, 1994.

21. ‘Teofanía’ (del griego *theos* –Dios– y *phaino* –manifestarse–) es la palabra técnica utilizada para hablar de las manifestaciones divinas, en las que el Invisible se hace “visible”, o por lo menos, sensiblemente presente.

22. Véase Éxodo 19 y 20; especialmente 19: 11-12, 16-20, 23; 20: 18.

No es de extrañar que los críticos consideren problemáticos algunos de los detalles del texto y, sobre todo, su éxito. ¿Dónde se ha visto que un escrito sea traducido a todas las lenguas del mundo y que, desde hace tres mil años, en todas las generaciones haya millones de lectores dispuestos a vivir y a morir por su contenido?

Desde aquel famoso encuentro tres nombres permanecen íntimamente asociados: Moisés, Ley y Sinaí. Independientemente de su ubicación exacta,²³ el Sinaí es un lugar teológico de primera magnitud. El Decálogo, la alianza, el ritual del santuario, la Torá entera,²⁴ todo quedará definitivamente vinculado a esta montaña. Desde entonces un halo luminoso, a la vez que una opaca nube de misterio, cubre todavía el monte sagrado y lo que allí ocurrió entre Moisés y Dios.

La elección del Sinaí como lugar fundacional de la Torá no parece fortuita. La Ley es el paso obligado entre Egipto y la tierra prometida, entre la esclavitud del ayer y la libertad del mañana. Revelada en el transcurso de esta travesía, la Torá conservará siempre su carácter de itinerario espiritual.²⁵ En la simbología bíblica, la metáfora del camino acompañará en adelante la noción de ley. No se hablará tanto de observarla como de "andar en ella".²⁶ Sus estatutos serán otros tantos jalones destinados a señalar un nuevo camino de liberación, sorteando riesgos y desvíos. La percepción de la Ley como "camino" y proyecto de vida arranca de la experiencia del éxodo.

23. Se discutí la localización de Horeb (Éxodo 3: 1-12; 19: 25), con respecto a Djebel Mousa, macizo montañoso al sur de la península de Sinaí, cerca del Monasterio de Santa Catalina (J. Rogerson, *Nouvel atlas de la Bible*, Brepols, Maredsous, 1985, págs. 126-127).

24. Según la tradición judía, Moisés recibe en el Sinaí el Pentateuco y la ley oral de la Mishná y el Talmud (*Shabbat*. 93b).

25. B. Renaud, "La théophanie du Sinai: Exode 19-24", *Cahiers de la Revue Biblique* 30, Gabalda, París, 1991, págs. 152-153.

26. La Ley aparece asociada, desde su origen, a la palabra *halakah*, que significa "marcha, andadura", derivada de la raíz *halak* (andar, caminar). «Inculcas al pueblo los mandatos y preceptos, le enseñas el camino que debe seguir» (Éxodo 18: 20). La palabra *halakah* ha tomado en el judaísmo un sentido técnico, designando las partes jurídicas del acervo religioso, por oposición a la *haggada*, es decir a las partes homiléticas y didácticas.

El legislador

La obra fundamental, a la que Moisés debe su renombre, es la recepción y transmisión de la Torá. Moisés inaugura, con esa función, la era de los profetas (Números 12: 1-8; Deuteronomio 34: 10-12). Será por excelencia el portavoz del Altísimo, el intermediario (Éxodo 19: 10-11, 14-16, 36; Deuteronomio 20: 18-20) del pacto (*berith*) entre un Dios todavía desconocido y un pueblo desconcertado (Deuteronomio 5: 5). «El pueblo, que estaba atemorizado, y se mantenía a distancia, dijo a Moisés: Háblanos tú y te escucharemos; que no nos hable Dios, que moriremos» (Éxodo 20: 19).

Allí recibe —como aval del pacto— las tablas de piedra grabadas con el Decálogo, y las guarda en el arca de la alianza, convirtiendo así la Ley y el pacto en dos realidades inseparables (Éxodo 24: 1-8). En ese trono de honor acompañarán al pueblo en su deambular a lo largo de su azarosa historia (Éxodo 24: 12; 32: 15-16), desde la construcción del santuario²⁷ hasta la misteriosa desaparición del arca.²⁸

Como resultado de su iluminación espiritual en el Sinaí, Moisés instaaura entre sus compatriotas un orden inaudito para sus contemporáneos. Con unos pocos preceptos sienta las bases para expulsar del alma, si no de la tierra, la mayor servidumbre que la humanidad se ha fabricado desde sus orígenes, a saber, el culto a otros seres humanos. Esta novedad debió de parecer incomprensible a quienes venían de Egipto, la más fastuosa civilización de la imagen, donde los faraones se hacían tratar como dioses encarnados. Sin embargo, la Ley de Moisés reivindica un mundo liberado del culto al hombre.

27. El arca, construida por Bezaleel (Éxodo 35: 30-35; 37: 1-2) con madera de acacia forrada de planchas de oro, fue el objeto ritual más sagrado del antiguo Israel. Guardada sucesivamente en el Lugar Santísimo del santuario y en el del templo de Jerusalén, el arca recibió simultáneamente los nombres de "arca del testimonio" (Éxodo 25: 22) y "arca de la alianza" (Números 10: 33). La tradición rabínica supone que el arca fue escondida por Jeremías justo antes de la destrucción del primer templo (*Yoma* 53b-54a). Lo que se sabe con certeza es que nadie llegó a encontrarla en el segundo Templo (*Yoma* 5:2). Hoy todas las sinagogas poseen una lejana réplica del arca para guardar los rollos de la Torá (*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, págs. 47-48).

28. Véase B. Renaud, *loc. cit.* pág. 127.

Los seres humanos tendemos a creer que todo lo que poseemos nos pertenece por derecho propio y a imponer a otros la ilusión de ser los propietarios de sus personas o sus dominios. Pero la Torá afirma que la vida, los bienes, el mundo, todo es prestado. Lo hemos recibido y tendremos que dejarlo. Moisés ayudará a Israel, liberado de las leyes arbitrarias de los faraones de Egipto, a construir su futuro sobre el principio de que cada ser humano —no importa su rango— es libre y responsable directamente ante su Creador.

Ahora bien, si esta Ley ha afectado el curso del pensamiento humano hasta el punto de transformarlo irreversiblemente, eso se debe, más que al genio excepcional del legislador, a unos ideales —objeto concreto de nuestro estudio— sin los cuáles la Torá no valdría siquiera el pergamino sobre el que fue escrita, ni Moisés y su Ley habrían dejado huella alguna en la arena de la historia.

2

El concepto bíblico de ley

«Los mandamientos de Dios son más preciosos que el oro.»
Salmo 19: 11

LOS TEXTOS legislativos del Antiguo Testamento están todos contenidos en el Pentateuco.¹ Desde Spinoza hasta hoy, pasando por Julius Wellhausen, los críticos no han cesado de lanzar toda clase de ataques contra este viejo documento tachándolo de mera compilación de fragmentos diversos, de inspiración, origen y contenidos contradictorios, redactada en su forma actual varios siglos después de Moisés.²

Los especialistas han reaccionado y actualmente emerge una actitud científica más serena, apoyada en el balance positivo de los hallaz-

-
1. Los escasos textos jurídicos diseminados por el resto de la Biblia son en realidad una repetición del Pentateuco (Josué 20: 1-6), porque lo que algunos llaman la Torá de Ezequiel (40-48) es una visión profética, y los capítulos 10 y 13 de Nehemías son medidas de reforma.
 2. Las diversas fuentes son designadas por las letras J de "jehovista" (o "yavista"), E de "elohista", D de "deuteronomista" y P de "sacerdotal" (*Priestly* en inglés). Véase A. de Pury (ed.), *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, Ginebra, 1989, pág. 6

gos de la arqueología, la historia y la sociología.³ «El contenido del Pentateuco —escribe Albright— es, en general, muy anterior a la fecha de su redacción final. Los nuevos descubrimientos no cesan de confirmar la exactitud histórica y la antigüedad literaria de cada detalle. Incluso donde se impone suponer la existencia de adiciones posteriores al núcleo primitivo de la tradición mosaica,⁴ estas reflejan el desarrollo normal de instituciones y prácticas antiguas o el esfuerzo de escribas más tardíos por salvaguardar el máximo de tradiciones procedentes de Moisés. Negar hoy el carácter mosaico del Pentateuco es dar prueba de prejuicios.»⁵

La legislación del Pentateuco recoge muy diversos preceptos dentro de una unidad orgánica, compleja y heterogénea, denominada tradicionalmente “Ley”. Cabe señalar que entre nuestro concepto jurídico de ley y la noción bíblica hay una distancia que únicamente el estudio de los textos puede salvar.

Torá, ‘nomos’, ‘lex’

Las palabras evolucionan y a veces cambian de sentido. El término ‘Torá’, usado generalmente para designar la Ley, parece derivar de una vieja raíz (*yara*) del vocabulario de los pastores, que significa “arrojar” (probablemente, piedras para guiar los rebaños), aunque algunos la asocian a la raíz *or*, que significa “luz” (Salmo 119: 105).⁶ Los textos sagrados la emplean en el sentido de enseñanza, instrucción, doctri-

3. Hoy hasta los especialistas más escépticos reconocen en Moisés al líder indiscutible que supo unir a las diferentes tribus hebreas en torno a una misma fe y una misma bandera. Incluso un historiador tan escéptico ante las tradiciones bíblicas como Lods, afirma lo siguiente: «Solo grandes personalidades son capaces de impulsar de un modo decisivo la vida religiosa de los pueblos [...] Las tentativas llevadas a cabo para volatilizar la persona de Moisés convirtiéndolo en un personaje puramente mítico, no parecen muy afortunadas [...] No se puede dudar, tampoco, a pesar de todos los críticos, de que la nueva religión haya aparecido bajo la forma de una alianza» (A. Lods, *Israël des origines au milieu du VIII^e siècle*, Renaissance, París, 1930, págs. 358-365).

4. Por ejemplo, el capítulo 34 del Deuteronomio, que relata la muerte y sepultura de Moisés.

5. W. Albright, *Arqueología de Palestina*, Garriga, Barcelona, 1962, pág. 229; cf. S. W. Baron, *Histoire d'Israël*, Presses Universitaires de France, París, 1986, t. 1, págs. 69-71.

6. Véase J. Doukhan, “La Loi, une lumière sur mon sentier”, *L'Olivier*, 7, 1993, pág. 3.

na y, por extensión, de revelación divina (Deuteronomio 31: 9-13). Torá no es tanto la orden como la orientación. Más que la ley es el camino por el que se invita a seguir en una dirección determinada.⁷

Muy pronto el término adquiere también connotaciones jurídicas. Moisés ya se queja a su suegro de que los querellantes «cuando tienen pleito vienen a mí a que se lo resuelva y a que les explique los preceptos [*huqqim*] y las leyes [*toroth*]» (Éxodo 18: 16). El singular *torá* acaba por tomar sentido colectivo para designar, por una parte las Escrituras sagradas en general y, por otra, la legislación bíblica en particular (Deuteronomio 1: 5; 4: 44; 27: 26).

Cuando en el mundo helenístico se traduce *torá* por *nomos*,⁸ el término asume el nuevo matiz griego de 'norma', sin vaciarse de su viejo contenido semántico. Solo al traducirlo al latín por *lex*,⁹ vocablo clave del derecho romano, se encasilla en una terminología netamente jurídica, mucho más restringida y específica que las precedentes.

Para evitar errores en la comprensión del vocablo bíblico 'Torá'/'Ley', tan arcaico como polisémico, se imponen estas aclaraciones. La Torá representa un nutrido catálogo de leyes, que regulan desde la alimentación (Levítico 11) hasta el culto (Levítico 6). En sus múltiples acepciones, unas veces la palabra 'ley' se refiere a lo moral, otras a lo jurídico o a lo consuetudinario. Para respetar los diversos matices de la noción bíblica de ley es importante tener en cuenta cada vez lo que dicen los textos, en sus contextos específicos.

Torá y Pentateuco

Desde un principio se llamó "Ley" (Torá) a los cinco libros del Pentateuco, es decir, al conjunto de los textos sagrados recibidos y venerados en la primera etapa de la historia de Israel. Los libros de la Ley fueron la primera "Biblia" del pueblo judío. Después aparecieron nuevos escritos que, para distinguirlos de la "Ley de Moisés", se denominaron "profetas" (*nebiim*) y, tras estos, otros que recibieron el nombre de "escritos" (*kethubim*). Así pues, en torno a la Ley se fueron agru-

7. A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, Seuil, París, 1956, pág. 104.

8. Para los griegos *nomos* es la regla y la costumbre.

9. *Lex* (de la misma raíz que léxico) es ante todo, lo que está escrito, lo que ha sido codificado.

pando, con el paso del tiempo, los demás libros históricos, proféticos y poéticos que un día llegarían a constituir el canon de las Escrituras. Sin embargo, a lo largo de la historia encontramos el término Torá aplicado indistintamente a tres realidades íntimamente relacionadas, pero diferentes: la revelación divina en general, el conjunto de los escritos mosaicos y los pasajes específicamente jurídicos.¹⁰ Estos últimos constituirán el primer objeto de nuestro estudio.

Particularidades de la legislación bíblica

Pocas instituciones de Israel son tan antiguas y peculiares como la Torá. Se ha observado que la reglamentación del Pentateuco refleja las condiciones de vida de una Palestina interior semisedentariizada, ajena todavía a la navegación, la minería y prácticamente a cualquier tipo de industria. Esto corresponde a un periodo relativamente arcaico,¹¹ en el que los israelitas vivían en estrecha relación con otros pueblos. Cabría prever que su ley reflejara los usos de esos pueblos y que, tanto en su forma como en su contenido, respondiera a las de una sociedad agrícola y ganadera no muy distinta, en sus parámetros socioeconómicos, a la de los pueblos mediterráneos de su época.

En efecto, Abrahán, el gran antepasado de los hebreos, procedía de Ur, lo que podía explicar diversos puntos de contacto entre la Ley israelita y los códigos de Mesopotamia (Génesis 11: 31 a 12: 9). El propio Moisés vivió hasta los 40 años en la corte faraónica de Egipto (Éxodo 2: 10), hecho que también podría haber influido en algunos aspectos de su legislación.¹² Habitualmente, a no ser que el legislador aporte nuevos planteamientos en función de un deseado progreso —y esto es lo propio de la mayoría de las nuevas legislaciones—, toda codificación contiene más elementos antiguos que nuevos. Así ocurre con

10. El Nuevo Testamento utiliza también la palabra 'Ley' en este sentido amplio (véase Lucas 24: 44), hasta el punto de que frases del tipo "como está escrito en la Ley..." (Juan 10: 34) citan un salmo (Salmo 82: 6).

11. Cf. H. Cazelles, *Historia política de Israel desde los orígenes*, Cristiandad, Madrid, 1984, págs. 86-87.

12. Véase por ejemplo, el llamado "Edicto del visir", traducido y publicado por K. Pflüger, en *Journal of Near Eastern Studies*, octubre 1946, págs. 260-276.

el Código de Hammurabi, mera actualización de un derecho anterior (leyes de Eshnunak, de Lipit-Eshtar, etc.). Algo similar pudo haber ocurrido con la legislación bíblica. Después del éxodo, la lenta penetración en Canaán expone a los israelitas a una prolongada simbiosis con sus primos cananeos, de la cual testifican ampliamente nuestras fuentes.

Sin embargo, el análisis de los textos parece apoyar la tesis contraria. Los israelitas entran en la civilización con unas características propias que, sorprendentemente, guardan a lo largo de toda la historia. Su modo de entender la legislación contrasta tanto con el talante indoeuropeo como con el de los demás semitas, incluyendo árabes y acadios. Las escasas similitudes entre unos y otros hacen suponer que las influencias, de haberlas, han sido mínimas. Es más, la legislación mosaica refleja una reacción radical contra las instituciones de los pueblos de su entorno, sobre todo en el plano religioso. Comparada con las de su época, la Torá es una ley diferente, que afirma constantemente su voluntad de ruptura con respecto a las circundantes:

«No haréis como hacen en la tierra de Egipto, en la cual morasteis; ni haréis como hacen en la tierra de Canaán, a la cual yo os conduzco, ni andaréis en sus estatutos [...] mis estatutos guardaréis» (Levítico 18: 3, 4).

La nueva ley se abre camino a través de un terreno minado: Egipto y Canaán (punto de origen y puerto de destino) son los vecinos inmediatos de Israel y ambos son objeto del mismo rechazo. En un mundo organizado desde tiempos inmemoriales, con sus costumbres arraigadas y su formas avanzadas de vida, la Torá propone nuevos planteamientos.

Algunas de las rupturas más significativas se convertirán con el tiempo en aportaciones definitivas de la Torá a las estructuras de funcionamiento de las sociedades occidentales, y representarán un notable progreso en la historia de los derechos humanos.

Veamos algunos de sus principales elementos diferenciadores:

Ley mosaica y revelada

Todas las legislaciones suelen constituirse a través de los roces de la convivencia. La violencia individual y bélica, los abusos de los poderosos, la venalidad de los jueces, la injusticia institucionalizada de los

ricos y los engaños abusivos de sacerdotes, comerciantes, magos y adivinos, han hecho de la conquista del derecho un penoso calvario a lo largo de la historia. Sin embargo la Ley bíblica se presenta simultáneamente desde el principio como un todo recibido por revelación divina y como una serie de aplicaciones concretas referidas a Moisés. Su razón de ser no se apoya en la constitución de un estado, sino en la voluntad de su Inspirador.¹³ Moisés explica la voluntad de Dios a su pueblo y lo instruye en sus caminos, lo que da a la Torá su carácter peculiar, a la vez divino y humano.

Pocos preceptos presentan una formulación estática, absoluta y definitiva. A menudo tienen varias formulaciones, quizá para adaptarse a la dinámica de la vida y a las cambiantes circunstancias de la historia. Su continua alternancia entre estipulaciones específicas y principios éticos, recuerda más bien un "manual de conducta" destinado a proteger la calidad de la vida y fundamentar sus valores. Las normas generales se ilustran con casos concretos, que valen a título de paradigma. La formulación a la vez ética («ama a tu prójimo como a ti mismo», Levítico 19: 34) y casuística («cuando un emigrante se establezca en nuestro país...», Levítico 19: 33) de sus disposiciones, revela tanto una filosofía de la vida como una recopilación de casos que sientan jurisprudencia.

Ley civil y religiosa

Una de las particularidades más notables de la legislación bíblica es que no establece ninguna separación entre lo económico, lo social, lo civil y lo religioso, aunque este último factor predomina sobre los demás. Los fragmentos sumerios, el Código de Hammurabi y las leyes asirias, aunque hacen mención de la religión, son, ante todo, códigos de leyes civiles. En la Torá, las consideraciones de índole espiritual aparecen unidas de modo inseparable a todos los aspectos de la existencia. Con una argumentación más ética que jurídica, los textos sugieren así que el bienestar humano es un todo indivisible donde lo social y lo espiritual resultan inseparables. La estrecha cohesión de todas las

13. Véase M. Noth, *A History of Pentateuchal Tradition*, Scholars Press, Chico (California), 1981.

facetas de la vida explica el rigor de aquellas disposiciones cuya transgresión supone una ruptura irreversible de todo el sistema.

Esta legislación aporta una noción muy avanzada de Dios. Yahveh comparte, en cierto sentido, muchos atributos con las divinidades adoradas por los pueblos vecinos: es rey como Anu de Mesopotamia, todopoderoso y creador como Baal e Ishtar, omnisapiente como Ea, victorioso como Assur, Señor como Marduk o Amón.

El Dios de Israel, sin embargo, tiene características nuevas. No está limitado a un suelo ni a una nación, es "Dios de todo", a la vez del universo y de su pueblo, aun antes de que este disponga de una patria. Dios es "espíritu" además de "persona". Este descubrimiento es el principio de una experiencia espiritual de alcance insospechado. Porque este Dios único, diferente a los demás, creador y señor de la tierra y del cielo, cuya voluntad se confunde con el ideal de justicia, llama a los hombres a compartir su ideal.

No es de extrañar que la observancia de la Ley esté asociada al "conocimiento" de Dios (Deuteronomio 6: 1-25). Este conocimiento no se debe entender en un sentido racional y cognitivo solamente, sino más bien en el sentido bíblico, que es contacto amoroso y profundo con la totalidad del ser en otro.¹⁴

El "conocimiento" bíblico es el que se dirige al corazón para arrancarle la doble respuesta de moverlo en la dirección de Dios, y conmoverlo en la del prójimo.

Ley israelita y universal

Sin duda lo que más llama la atención en esta legislación es la constante referencia a la alianza entre Dios y su pueblo. La Ley es parte de la alianza. Respetarla es ser fiel a un acuerdo. Entre los pueblos vecinos, incluyendo los demás semitas, si bien la divinidad es dueña, reina, señora, creadora, generadora de la familia real o de la nación entera, está unida a los hombres por un lazo natural, no por un acto de voluntad libre. Sin embargo, la Torá se presenta como un tratado clásico

14. 'Conocer', en hebreo, es algo tan experimental que el término correspondiente se usa para describir las relaciones sexuales (Génesis 4: 1).

de alianza:¹⁵ el Dios soberano hace un pacto con un pueblo al que da unos estatutos.

Es importante señalar que la Ley no aparece en ningún momento como condición para la alianza. Dios se compromete incondicionalmente, a la vez que solicita la seriedad de sus súbditos.

«Yo soy el Señor vuestro Dios que os saqué de Egipto para que no fueseis esclavos y rompí las coyundas de vuestro yugo, y os he hecho andar con el rostro bien alto» (Levítico 27: 13).

[En otras palabras: «Yo soy vuestro libertador y vosotros, mientras os mantenéis fieles a nuestro proyecto común de libertad, sois dignos súbditos míos.»]

El contenido básico de esta alianza aparece claramente expresado en numerosos pasajes:

«Escuchad mi voz y yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo, si andáis en los caminos que yo os indique» (Éxodo 19: 5-6; Levítico 26: 2-13, etc.).

La Torá está destinada a una comunidad unida indisociablemente a Yahveh. Las palabras de la Torá tienen fuerza de ley, porque su autoridad es de derecho divino (Isaías 1: 10; 5: 24; cf. Proverbios 25: 2). Desoírla constituye un grave riesgo (Deuteronomio 31: 28), y observarla resulta una fuente de bendiciones.

La Torá será para Israel «la carta del reino de Dios en esta tierra»,¹⁶ destinada a instruir a un pueblo encargado de una misión en la historia:

«Tú eres un pueblo consagrado al Señor tu Dios; el te eligió para que fueras, entre todos los pueblos de la tierra, un pueblo especial. Si

15. Los tratados de alianzas del antiguo Oriente Medio tienen todos, más o menos, la misma estructura: Se estipula el acuerdo con el que se compromete cada parte y los motivos por los cuales el rey soberano es digno de soberanía. Su sello preside el centro del documento con su nombre, sus prerogativas, su área de jurisdicción y los motivos del pacto: «Yo soy Yahveh tu Dios [...] creador [...] de los cielos, la tierra, el mar y todas las cosas que en ella hay, [...] que te saqué de la servidumbre de Egipto» (Éxodo 20: 2). G. E. Mendenhall fue el primero en señalar las similitudes entre el Decálogo y los tratados hititas (cf. "Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East", *Biblical Archeologist* 17 (1954) págs. 26-50). Los puntos de contacto son, sin embargo, menos numerosos que las diferencias; cf. D. J. MacCarthy, "Treaty and Covenant", *Catholic Biblical Quarterly* 23 (1965), págs. 217-240.

16. A. Neher, *op. cit.*, pág. 105.

el Señor os ha querido y os eligió no fue por ser vosotros más que los demás –porque sois el pueblo más pequeño– sino por el amor que os tiene, y por mantener el juramento que había hecho a vuestros padres...» (Deuteronomio 7: 6-8; cf. Éxodo 19: 6).

Sin embargo, a pesar de su carácter netamente “israelita”, esta Ley, dirigida a un “tú” universal, no solo es aplicable a todos por igual, hebreos o extranjeros, sino que no reconoce privilegios para ninguna clase social, ni para la aristocracia o la clase sacerdotal, encargada de promover su observancia, ni siquiera para el rey. Además, no está destinada a un solo momento histórico:

«Yo no hago este pacto y este juramento con vosotros solos, sino con los que están presentes hoy con nosotros delante de Yahveh nuestro Dios, y con los que no están aquí hoy con nosotros...» (Deuteronomio 29: 13-14).

Es notable la acumulación de términos para expresar la actualidad universal de las cláusulas del pacto. Los profetas insistirán en que la Torá pertenece a todas las naciones, hasta las más lejanas islas (Isaías 42: 4). La luz de sus enseñanzas guía a todos hacia la vida (Proverbios 6: 23), como revelación viva de un Dios moral, universal e imparcial (cf. Romanos 2: 9-16).

Ley realista y utópica

Aunque codificadas más tardíamente que muchas leyes mesopotámicas, y egipcias, las leyes mosaicas revelan una civilización menos técnica pero no más primitiva. El código de Israel es a la vez muy realista y muy idealista.¹⁷

«Cuando hayas prestado algún objeto a tu prójimo, no entres en su casa para recobrar la prenda. Te quedarás afuera, y el hombre a quien se la prestaste, te traerá la prenda. Si el hombre es pobre, no te acostarás reteniendo su prenda. Sin falta le devolverás la prenda a la caída del sol, para que pueda dormir en su ropa, y te bendiga. [...] No explotes al jornalero ni al menesteroso, ni a tus hermanos, ni al extranjero que habita en tus ciudades. Cada día le darás su jornal. No se pondrá el sol sin dárselo, pues es pobre y con él sustenta su vida. [...] No torcerás el derecho del extranjero ni del huérfano, ni tomarás por prenda la ropa de la viuda. Acuérdate que fuiste esclavo en Egipto, y de ahí te rescató el Eterno tu Dios. Por eso te mando cumplir esta Ley» (Deuteronomio 24: 10-22; cf. Deuteronomio 10: 17-22).

17. Véase, por ejemplo, Éxodo 22: 20-26; cf. Deuteronomio 24: 10-22.

El mayor atrevimiento de la Ley es su invitación a la santidad a través del camino de la ética.¹⁸ Gran parte de sus prescripciones, incluso civiles, aparecen enmarcadas en consideraciones de orden espiritual del tipo «porque vosotros debéis ser santos como vuestro Dios es santo» (Levítico 20: 26). Ninguna de las definiciones –teológicas, sociológicas o filológicas– de la santidad, puede explicar el famoso capítulo 19 del Levítico, donde los imperativos se suceden en yuxtaposiciones sorprendentes. «El cuerpo, el alma, el espíritu, la voluntad, las inclinaciones morales, el instinto natural, el tiempo, el espacio, el individuo, la sociedad, la ética y el rito conviven en una miscelánea desconcertante, cuyo principio permanecería insondable si el primer versículo no diese de antemano la clave: “Seréis santos, porque yo vuestro Dios soy santo”.»¹⁹

Esta Ley no solo invita al hombre a respetar al otro sino a buscar la comunión con él, para así participar de la santidad divina. Su objetivo apunta a la armonía entre todos los seres. El hombre, imagen del Creador, no necesita seguir indefinidamente mutilado, dividido por las innumerables contradicciones de la existencia. Está destinado a entrar de nuevo en la órbita de la eternidad. La Ley como instrumento privilegiado de educación espiritual lo impulsa en esa dirección desde todos los recodos de la realidad humana, desde el instinto biológico más animal hasta el gesto generoso más elevado, desde los grandes asuntos del estado hasta los más pequeños detalles de la vida cotidiana.

Más que una ley

El examen de la Torá muestra finalmente que esta no puede reducirse a un código. La Torá es más que una ley.²⁰ En efecto, sus textos narrativos constituyen el complemento indispensable de los textos normativos, como si para acceder a la intención última de la revelación hiciese falta pasar por los antecedentes históricos de los preceptos. Así,

18. 'Santo' no debe confundirse con 'sagrado' (apartado del uso profano para ser dedicado a la Divinidad). En la Biblia, la santidad es lo propio de Dios, y se aplica a otros seres solo para significar que entre Dios y dicho ser se ha establecido una relación especial, subrayando la comunión entre ambos y la fidelidad debida a la nueva relación. (X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1977, pág. 395).

19. A. Neher, *op. cit.*, pág. 102.

20. D. Banon, "La Tora est-elle une loi?", *Loi et liberté*, Cerf, París, 1993, pág. 17-25.

el texto de la Torá empieza con el relato de la creación, prosigue con los turbulentos orígenes de la humanidad, continúa con el peregrinar de los patriarcas y con la liberación de Egipto, hasta que por fin Dios dicta sus leyes a Moisés. Relatos y preceptos intercalados describen y prescriben el estilo de vida propuesto a los hombres.²¹

La Torá se presenta como si hubiese estado en gestación antes de ser promulgada, como si existiese de modo subyacente para ser intuita y reconocida en el fondo del obrar humano. Como si el descubrimiento de la voluntad divina, expresada en la Ley, pasase necesaria y previamente por la experiencia de la vida.

Por estas especiales características la Torá ha sido a la vez tan rechazada y tan admirada.

21. P. L. Lehmann, *The Decalogue and the Human Future*, Eardmans, Grand Rapids (Michigan), 1994.

3

Un código inclasificable

«Cuando el día de mañana te pregunte tu hijo:
¿qué significan estas normas, esos mandatos
y decretos que os mandó el Señor,
vuestro Dios?, le responderás...»
Deuteronomio 6: 20

LOS TEXTOS legales del Pentateuco, de extensión relativamente considerable, aparecen dispersos en los cuatro últimos libros (Éxodo, Levítico, Números y Deuteronomio) en un desorden a primera vista desconcertante, abundando en repeticiones. Los especialistas se han esforzado por diversos caminos en descubrir algún principio que permita clasificarlos de modo coherente.

Algunos, basándose en criterios de estilo y agrupando los textos que presentan las mismas fórmulas de introducción o temas similares, han tratado de repartir las leyes en diversos códigos.¹ Pero los resultados no han sido convincentes. Otros han intentado organizar los diferentes documentos jurídicos según cuatro presuntas etapas de redacción,² pero

1. Véase A. Robert-A.Feuillet, *Introducción a la Biblia*, Herder, Barcelona, 1970, t. 1, págs. 288-303.

2. Estas etapas recibieron tradicionalmente los nombres de "yavista", "elohista", "deuteronomista" y "sacerdotal"; cf. J. Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs*, Berlín, 1899.

también con resultados profundamente divergentes.³ Como el establecimiento de los diversos “estratos” literarios se determina sobre la base del contenido de los textos, el círculo vicioso resulta inevitable.

Dejando de lado el problema de la unidad de los códigos y de sus fuentes —ignorado totalmente en la tradición bíblica e irrelevante para nuestro enfoque del tema— nos atendremos al texto tal como ha llegado hasta nosotros.

En el estado actual de la cuestión, parece preferible aceptar diversas clasificaciones provisionales que pretender lograr una ordenación única, perfectamente satisfactoria.

Intercaladas entre una serie de pasajes narrativos difíciles de catalogar, se pueden distinguir claramente en el Pentateuco las unidades jurídicas siguientes:

1. El **Decálogo**, módulo básico y mejor delimitado. Repetido sin apenas variantes en dos contextos diferentes (Éxodo 20: 1-17 y Deuteronomio 5: 6-21), su contenido es en realidad más religioso y ético que jurídico, por lo que merece un estudio aparte.
2. El llamado “**código de la alianza**” (Éxodo 20: 22 a 23: 19), aunque recoge también prescripciones religiosas y morales, es ya incontestablemente un importante documento jurídico.
3. El **código deuteronomíco** (Deuteronomio 12-26) constituye la sección legislativa más abaricante del Pentateuco. Aunque repite algunas disposiciones del código de la alianza y del Decálogo, la mayoría de sus prescripciones son nuevas.
4. Las **normas sobre la construcción y el funcionamiento del santuario** (Éxodo 25-29), forman una unidad indiscutible, que se completa con las disposiciones relativas al sacerdocio (Números 18).
5. La “**Torá de los sacrificios**” (Levítico 1-7) contiene los preceptos relativos a los diversos sacrificios y ofrendas. En realidad, esta parte pertenece menos al derecho propiamente dicho que a las ordenanzas de la liturgia.
6. La “**ley de santidad**” (Levítico 17-25), denominada así por las constantes referencias a la santidad de Dios y de su pueblo, se refie-

3. Véase el estudio sobre los *Gesetzeskorpora*, realizado por O. Eissfeldt, *Introducción al Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1973; cf. J. Coppens, *Les lois mosaïques: Histoire critique des livres de l'Ancien Testament*, Cerf, París, 1942, págs. 102-126.

re especialmente a los ritos relacionados con el sacerdocio y a las medidas encaminadas a mantener la “santidad” de Israel. Numerosas prescripciones encontradas en las colecciones precedentes se reformulan aquí en esa dirección. Al igual que el código deuteronomico, se cierra con un capítulo de bendiciones y maldiciones (Levítico 26).

7. Las disposiciones sobre **ceremonias y fiestas** (Números 28-30).
8. El **decálogo ritual** (Éxodo 34: 10-28), llamado así por contener también diez prescripciones sobre la manera de rendir culto a Dios y celebrar las fiestas.
9. Las disposiciones sobre **salud pública** agrupan principalmente lo relacionado con los criterios de puro e impuro (Levítico 11-16).
10. Las leyes sobre el **reparto de la tierra** (Números 32-36).

El resto lo constituyen una serie de preceptos sueltos, integrados dentro de pasajes narrativos, más o menos independientes de sus respectivos contextos.

¿Cómo comprender esta compleja legislación que pretende de un modo tan rotundo dimanar del derecho divino? ¿Qué partes proceden de la codificación de la jurisprudencia hebrea y cuales pertenecen a un programa ideal de reforma ético-social? ¿Qué normas responden a circunstancias de orden histórico, cultural y económico, y cuales proceden de consideraciones religiosas y metafísicas intemporales?

El estudioso podría formularse otras muchas preguntas. La reflexión sobre las leyes del Antiguo Testamento ha ocupado a miles de especialistas (mayormente judíos) desde los tiempos de Moisés hasta hoy. Sin embargo, los tesoros de ese acervo de sabiduría están todavía llenos de sorpresas para el investigador.

Como hemos visto, estas leyes se presentan de forma tan poco sistemática y tan mezcladas que no resulta fácil clasificarlas. No obstante, no faltan quienes lo han intentado: unos, buscando sus relaciones internas; otros, tratando de descubrir cuales se aplican a cada categoría humana; otros, en fin, separando las normas civiles de las rituales.

Clasificaciones tradicionales del judaísmo

La clasificación más conocida es la que divide los mandamientos en dos categorías: **prohibiciones** y **mandatos**. La tradición judía recoge

la siguiente declaración de Rabí Simlay: «613 mandamientos fueron revelados a Moisés en el Sinaí: 365 prohibiciones, como el número de los días del año solar, y 248 mandatos, como el número de partes en el cuerpo humano.»⁴

Esta clasificación distingue «los mandamientos que se deben observar en momentos determinados» (por ejemplo, los relacionados con las festividades religiosas) de todos los demás, entendiendo que los primeros, según la interpretación judía tradicional, no son obligatorios para las mujeres.⁵

Rabí Simeón Kayyara separa de los mandamientos positivos y negativos un tercer grupo, denominado *parashiyyot*, que comprende las disposiciones que no conciernen personalmente a ningún individuo sino a la colectividad, por ejemplo, el establecimiento de ciudades de refugio y la construcción del santuario.⁶ Estos mandamientos “dependientes de la tierra” se consideraron inaplicables fuera del territorio de Israel. Así, por ejemplo, algunos relegaron únicamente a la tierra prometida (*Erets Israel*) las instrucciones concernientes a los diezmos de las cosechas, mientras que siguieron observando las demás independientemente de la geografía.⁷

4. *Makkot* 23b. Los 613 preceptos se designan tradicionalmente con el término mnemotécnico *Taryag* que no significa otra cosa que el calculo numérico de 613 en hebreo (t=400; r=200; y=10; g=3). La más antigua enumeración completa conservada de los 613 mandamientos es del siglo IX. La enumeración de los 613 mandamientos según el orden de aparición en el Pentateuco, llamada *Sefer habinnuk*, se atribuye a Aarón ha-Leví de Barcelona (*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, París, 1993, pág. 254).

5. *Qiddushin* 34a-36a. En efecto, al estar exentas de todos los preceptos de los que requieren ser observados en un tiempo concreto, la Ley no interfiere nunca con las contingencias propias de la feminidad o la maternidad. En contrapartida, nada les impide observar por voluntad propia los preceptos de los que están dispensadas (cf. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, pág. 253).

6. Esta clasificación, basada en *Midrás Salmo* 119: 1 y *Pesiqta Rabbah* 22: 11, será la preferida en el periodo gaónico (siglos VI al XI). Cf. A. H. Rabinowitz, “The 613 commandments”, *Encyclopaedia judaica*, Keter, Jerusalén, 1972, t. 5, cols. 760-783.

7. Según otras tradiciones judías, todos los mandamientos fueron dados para ser observados en Israel; si se observan en la diáspora es simplemente como preparación para cuando el pueblo vuelva a su tierra (*Sifre Deuteronomio* 11: 18); cf. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, pág. 253.

Clasificación de la Mishná

La Mishná, interpretación “oficial” de la Torá⁸ en el judaísmo, ordena las leyes en seis grupos o libros:

- 1º *Zeraim* (semillas): Agrupa la legislación relacionada con la gestión de los bienes de producción: el trabajo, las cosechas, las primicias, los diezmos.
- 2º *Moed* (fiestas): Recoge todas las ordenanzas relacionadas con el descanso (de la tierra, de los esclavos, etc.), la observancia del sábado y las demás festividades religiosas.
- 3º *Nashim* (mujeres): Contiene las prescripciones relacionadas con el matrimonio, divorcio, adulterio, etcétera; así como las que regulan los votos, entre otros, los de celibato y nazareato.
- 4º *Nezikin* (daños): Incluye todo lo que atañe normalmente al código penal: los diferentes delitos, por ejemplo, contra la persona, contra la propiedad, etcétera.
- 5º *Kodashim* (cosas santas): Reúne las normas que regulan las ceremonias y ritos religiosos (ofrendas, sacrificios, liturgia del templo, etc.) así como lo que se refiere a sacrilegios.
- 6º *Tohoroth* (purificaciones): Trata sobre las diversas prácticas de purificación para los diferentes casos de contaminación ritual. Hoy podríamos considerarlo, en parte, como un manual de higiene y salud pública.

Esta clasificación será recogida después en los tratados del Talmud y utilizada oficialmente en medios judíos hasta nuestros días. No obstante, ha habido otros intentos de clasificación.

Clasificación de Filón

Filón de Alejandría, contemporáneo de los apóstoles, agrupa las leyes en diez categorías, tomando como referencia y criterio los Diez Mandamientos, por estimar que estos contienen la esencia de las leyes divinas y son el centro de la alianza.⁹

8. Redactada en el siglo II después de Jesucristo, la Mishná recopila leyes orales muy anteriores.

9. Véase especialmente el tratado *De Decalogo*.

Otras clasificaciones rabínicas

Tradiciones posteriores, basándose en que la Torá aplica a los diversos tipos de preceptos diferentes apelativos,¹⁰ interpretan así las diferencias entre los distintos tipos de leyes (la traducción de los términos hebreos es una aproximación):

- Los estatutos (*hukim*) son reglas cuyo sentido no ha sido revelado a los hombres y que Dios ha ordenado sin explicarlas. Entre ellas se incluyen las prescripciones alimentarias y ciertos ritos.¹¹
- Los testimonios (*edut*) son las ordenanzas explicadas por Moisés, que distinguen al pueblo elegido de los demás pueblos. Son las que regulan el ceremonial del templo, las fiestas, los sacrificios, la circuncisión y otros ritos propios de Israel.
- Los juicios (*mishpatim*) son aquellas normas cuya utilidad jurídica es tan evidente que son comunes a otros códigos de leyes, al margen de la revelación bíblica. Se trata de disposiciones de derecho civil, penal, mercantil o laboral, muy semejantes a las de otras legislaciones de la antigüedad.

En esta línea, Saadia Gaon divide los mandamientos en dos categorías: *sikhliyyot* (justificables por la razón) y *shimiyyot* (recibidos por revelación), es decir, aquellos cuya razón de ser permanece desconocida para el hombre.¹²

Bahya ibn Paquda distingue también dos grupos de preceptos: los que se pueden observar visiblemente (por ejemplo, “no matarás”), que denomina “mandamientos del cuerpo”, y los que se dirigen a los sentimientos y a la intención (por ejemplo, “no codiciarás”) y que denomina “preceptos del corazón”.¹³

Por su parte Juda Halevi separa de estos dos grupos además una tercera categoría que él denomina estatutos civiles (*minhagiyyot*), concernientes al gobierno y el funcionamiento de la comunidad.

10. Véase Deuteronomio 6: 20.

11. *Makkot* 3: 16, *Yoma* 67b; cf. Levítico 18: 5.

12. *Libro de las creencias y opiniones* 3: 5, 1-3.

13. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, pág. 254.

Para él, los preceptos revelados (*shimiyyot*) no se pueden ni justificar ni rechazar por la razón.¹⁴

Otra clasificación, también medieval, distingue los mandamientos que son obligatorios en cualquier época, de los que solo podían estar en vigor mientras existía el Templo. Así, todos los estatutos relacionados con el servicio del santuario, la liturgia, el sacerdocio, las ofrendas y los sacrificios, no obligan a nadie desde la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C. Del mismo modo, las leyes que se refieren a los años sabáticos o al año jubilar (Levítico 25: 1-55) tampoco son aplicables desde que Israel fue forzado al exilio. Por tanto, según estos criterios, de los 613 mandamientos nada más que 270 seguirían actualmente en vigor.¹⁵

Clasificaciones cristianas

Los cristianos también han intentado clasificar las leyes del Antiguo Testamento. Los Padres de la iglesia las dividen en tres grupos:

1. Leyes **ceremoniales**, relacionadas con el culto del santuario (sacrificios, sacramentos, ritos sagrados).
2. Leyes **morales**, que incluyen el Decálogo y las leyes humanitarias.
3. Leyes **civiles**, disposiciones propias a la comunidad teocrática de Israel, no siempre aplicables en un marco sociopolítico distinto.

Con el tiempo esta clasificación se redujo a dos categorías:

- 1ª Ley **moral**, que contiene los principios básicos de la ética, y queda resumida en el Decálogo.
- 2ª Ley **ceremonial**, relacionada mayormente con la liturgia del santuario.

La razón teológica de esta división se suele presentar tradicionalmente así: la ley moral corresponde a la expresión del carácter de Dios y, por tanto, es eterna e invariable. Las leyes ceremoniales, refe-

14. Cf. J. Halevi, *Ha-kuzari* 2: 48; 3: 11; 1: 98; 2: 23; 3: 53. Maimónides rechaza estas distinciones, aduciendo que todos los mandamientos tienen el mismo propósito para Dios, que es el bien del alma y del cuerpo (*Guía de los perplejos*, 3: 26-28, 31-32).

15. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, pág. 253.

ridas a un ritual anticipatorio de la obra de salvación, se cumplieron en el ministerio de Cristo y ya no tienen vigencia.

Asunto complejo

El asunto de la clasificación de las leyes del Antiguo Testamento es complejo y difícil de zanjar, ya que son lógicamente posibles otros tipos de clasificaciones. Hay leyes que forman parte del pacto de Dios con la humanidad entera (como la condena de la violencia, Génesis 9: 6), y otras cuya relevancia se limita al contexto del antiguo Israel (como, por ejemplo, la lista de ciudades de refugio, Números 35: 9-28). Hay prescripciones que solo pueden ser juzgadas por Dios (como «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón», Deuteronomio 6: 5), mientras que otras están redactadas para ser dirimidas por los hombres (como las leyes acerca de la propiedad, Éxodo 22: 1-15), etcétera.

En el Nuevo Testamento no hay declaraciones específicas al respecto, y además se desconoce si los primeros cristianos adoptaron alguna de las clasificaciones existentes en su época u otras. Lo único que queda perfectamente claro, como veremos en el capítulo 6, es que tanto para los judíos como para los primeros cristianos el Decálogo ocupaba un lugar especial.

Una legislación de vanguardia

«Abre mis ojos y veré las maravillas de tu Ley.»

Salmo 119: 18

AUNQUE LA LEGISLACIÓN del Pentateuco tiene puntos en común con otras de su época, su avanzado concepto de la ética la distingue netamente entre ellas. Nuestras reivindicaciones en defensa de los derechos humanos no son nuevas, algunas figuran ya en la Biblia. El conocido aforismo 'amarás a tu prójimo como a ti mismo' no es una aportación del Nuevo Testamento, aparece ya en la Ley de Moisés (Levítico 19: 18).

El respeto por la vida

Sin duda alguna, el valor más destacado de este código es el respeto por la vida. Tratándose del máximo don, la vida merece respeto por sí misma, no importa quien sea su portador. Contrariamente a los usos comunes en otras legislaciones contemporáneas, en la Torá nadie —excepto Dios— puede disponer de la vida (Levítico 24: 17-21). Cual-

quier ser humano que atenta mortalmente contra la vida de otro se hace él mismo reo de delito aunque la víctima sea su esclavo (Éxodo 21: 20).

Este aspecto se refleja incluso en las excepciones. Por ejemplo, la guerra es aceptada solo cuando no se ha podido evitar, después de agotar todos los recursos: «Primero, propón la paz» (Deuteronomio 20: 10-14). La propia pena capital, de dureza comparable a la de otros códigos, es, ante todo, una amenaza destinada a salvaguardar otros valores considerados también como supremos. Su severidad, inaplicable en nuestros días, parece haber funcionado como arma disuasoria, destinada a recordar la gravedad de la falta y del castigo merecido por ella, y no como exigencia penal.¹

En defensa de la vida la Ley prescribe toda clase de precauciones, a veces pintorescas. Por ejemplo, obliga a construir barandas en las terrazas para evitar las caídas (Deuteronomio 22: 8), prohíbe poner bozal al buey que trilla para permitirle comer durante su trabajo (Deuteronomio 25: 4) y exime de la guerra al soldado miedoso (Deuteronomio 20: 5-8).

Comparadas con las leyes de otros pueblos vecinos (en particular Babilonia y Asiria), las de Israel dan más importancia al respeto de la persona y a la toma de medidas para proteger sus derechos. Por ejemplo, castiga duramente el secuestro (Éxodo 21: 16). Es paradigmático el caso del toro acorneador, que podemos ver con detalle en el cuadro de la página siguiente.

Observemos que en el texto del Éxodo, la pena por el delito de incurria es más imparcial y bastante más severa, incluso en el caso de que las víctimas sean esclavos.

Los artículos relativos a daños, perjuicios, accidentes y delitos diversos presentan numerosas similitudes con los códigos de los países vecinos. De un modo general se puede decir que el Código de Hammurabi y el Asirio enumeran con más detalles que la Torá los diversos casos posibles. En contrapartida, esta manifiesta mayor empeño en determinar la responsabilidad individual y en no castigar, por ejemplo, un homicidio accidental como si fuese un crimen deliberado.

1. Véase A. Kuen, *Introducción al estudio de la Biblia*, Clie, Terrassa (Barcelona), 1993.

Éxodo 21: 28-32	Código de Hammurabi, 250-252.
Cuando un toro mate a cornadas a un hombre o a una mujer, será apedreado, y su carne no se comerá; el dueño es inocente. Pero si se trata de un toro que ya embestia antes, y su dueño advertido no lo tenía encerrado, entonces, si el toro mata a un hombre o a una mujer, será apedreado, y también su dueño es reo de muerte. Si le ponen un precio de rescate, pagará a cambio de su vida lo que le pidan. La misma norma se aplicará cuando el toro acornee a un muchacho o a una muchacha. Pero si el toro acornea a un esclavo o una esclava cobrará su dueño treinta siclos de plata, y el toro será apedreado.	Si un buey, corriendo por un camino, golpea a un hombre y lo mata, su causa no comporta reclamaciones. Si un buey acostumbra a acorrear, y a su dueño se le ha advertido del defecto del buey, y este no le despunta los cuernos y lo ata, si este buey acornea a un hombre libre y lo mata, el dueño pagará media mina de plata. Si mata a un esclavo, pagará a su dueño el tercio de una mina de plata. [Nota: La mina equivalía a 50 siclos, de modo que la Torá demandaba por el esclavo accidentado aproximadamente el doble (30 siclos frente a 16,6) que el Código Asirio.]

Como detalle curioso, los sabios de Israel observarán que la Torá prescribe numerosas sanciones pero solo propone alicientes para la observancia de dos mandamientos, y ambos con la misma recompensa:

«Honra a tu padre y a tu madre para que tu vida se prolongue en la tierra que tu Dios te da» (Éxodo 20: 12). «Si encuentras un nido en tu camino no tomarás la madre con los pollos: soltarás a la madre y podrás quedarte con los hijos. Así te irá bien y prolongarás tu vida» (Deuteronomio 22: 6-7).

Una antigua explicación dice que estos dos mandamientos son el más fácil de observar –dejar volar a un ave para coger los pollos– y el más difícil de cumplir –honrar a los padres–. Los dos tienen como objeto respetar los protagonistas de la transmisión de la vida, humana o animal. Como en ambos casos se trata de prolongar la vida de los progenitores, la justa recompensa es la prolongación de la propia.²

2. Véase J. Goldstain, *Les valeurs de la Loi. La Thora, lumière sur la route*, Beauchesne, París, 1980, págs. 206-207.

Preceptos humanitarios

Hay muchos preceptos que trascienden el ámbito de la justicia y son, más bien, principios humanitarios. «Amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Levítico 19: 18) es un ideal que resume, en realidad, junto con el amor a Dios, la intención última de toda la Ley bíblica.

«Si hay entre los tuyos un pobre... no endurezcas el corazón ni cierras la mano a tu hermano pobre. Ábrele la mano y dale a la medida de su necesidad» (Deuteronomio 15: 7).

«Si un hermano tuyo se arruina y no puede mantenerse, tú lo sustentarás para que viva contigo [...] No le exijas ni intereses³ ni recargo» (Levítico 25: 35-36).

En esa dirección van muchas disposiciones que no tienen más límite que la generosidad humana, ya que su cumplimiento depende, en última instancia, de la solidaridad. Por ejemplo, la prescripción de la "gavilla olvidada" y la del barbecho de los pobres (Levítico 19: 9; Deuteronomio 24: 19-22), se justifican sobre la base de que «tú también fuiste pobre y esclavo en Egipto y yo [Dios] te saqué de la miseria».

La responsabilidad ante el prójimo en esta ley singular, no solo exige prestar atención a sus necesidades físicas (Deuteronomio 15: 7) sino también de realización personal, incluida, por ejemplo, la difícil tarea de la "corrección fraterna". Sabiendo que se trata de un menester delicado, que entraña muchos riesgos, el texto lo enmarca entre otros preceptos que ponen en guardia contra la fragilidad de las relaciones humanas:

«No andarás con chismes de aquí para allá... ni declararás en falso... no guardarás rencor... no serás vengativo» (Levítico 19: 16-18), etcétera. La prohibición del odio⁴ y de la venganza (Levítico 19: 18) se entienden como medidas preventivas —desgraciadamente utópicas— para que el resentimiento no degenera en agresión.

3. Sobre el préstamo a interés y la usura, ver también Deuteronomio 23: 20-21; Éxodo 22: 25.

4. La tradición judía considera más grave ofender a un pagano que a un israelita, porque a la falta de la ofensa se añade la de dar motivo para profanar el nombre de Dios (*Tosefta Berakot* 10: 5). Jerusalén fue destruida a causa del "odio gratuito" que sus habitantes habían acumulado (*Shabbat* 119b).

Contra la xenofobia

Para contrarrestar el sentimiento de rechazo o de aversión al extranjero –tan injusto en aquellos tiempos como en los nuestros– la Torá prescribe el respeto de los derechos del inmigrante (Éxodo 23: 9; Números 15: 14; Deuteronomio 24: 14-17; 27: 19, etc.), llegando a exigir la devolución al enemigo de un animal extraviado (Deuteronomio 23: 4-5).

El trato exigido para con el extranjero rebasa la estricta esfera de lo jurídico (derechos humanos inclusive) y entra de lleno en el ámbito espiritual. Porque la Ley no se contenta con pedir una simple tolerancia sino que exige la forma de amor más elevada: veinticuatro veces repite la Torá la necesidad de amar⁵ (es decir, de respetar y proteger) al extranjero, lo que en la práctica equivalía a decir al enemigo. La razón invocada es siempre la misma: «Amarás al extranjero, porque extranjero fuiste también tú mismo en Egipto» (Levítico 19: 33-34).

«Cuando un emigrante se establezca entre vosotros en vuestro país, no lo oprimiréis. Será para vosotros como un compatriota. Lo amarás como a ti mismo porque inmigrantes fuisteis en Egipto y yo soy vuestro Dios» (Levítico 19: 34).

El recuerdo de la dolorosa experiencia de la esclavitud egipcia sitúa a cada uno frente a su prójimo en la crudeza de la alternativa entre la degradación y la dignidad. «Dando al extranjero y al esclavo un estatuto pleno, garantizándoles imperativamente su autonomía personal y limitando estrictamente el alcance y la duración en el tiempo de los derechos del amo, la Ley ataca uno de los prejuicios más tenaces de la mentalidad colectiva de la época. [...] Al elevar al esclavo y al pobre a la categoría de personas, la Ley [...] instituye para todos el derecho al trabajo y al descanso.»⁶

En efecto, todas las normativas sobre el reposo de las fiestas incluyen al inmigrante, al esclavo y al jornalero (Éxodo 23: 12; Deuteronomio 5: 12-15). Así, nadie queda indefinidamente prisionero de su estado laboral o social, lo que reitera el principio fundamental de esta

5. Deuteronomio 10: 19; Levítico 19: 11; Deuteronomio 27: 19, etc. Por sorprendente que parezca, 'amar' es un término frecuente en la Torá. En contextos jurídicos significa respetar fielmente los términos de un contrato y ser leal al aliado.

6. A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, Seuil, París, 1956, págs. 96-99.

legislación: Solo hay una ley y es aplicable a todos por igual, salvando las –todavía hoy– persistentes diferencias sociales (Éxodo 12: 49; Levítico 24: 22).

Contra la esclavitud

La Torá se atreve a modificar radicalmente el estatuto social de las personas. En las sociedades antiguas, esclavos y extranjeros estaban irrevocablemente encadenados a su destino. Al garantizar su autonomía, limitando los derechos de los dueños, la Torá se empeña en regular imparcialmente el trabajo, anticipándose al primer embrión de los derechos humanos y del derecho laboral:

«Como a un nativo de vosotros tendréis al extranjero que habite entre vosotros. Ámalo como a ti mismo, porque peregrino fuiste en Egipto» (Levítico 19: 33-34).

«La misma ley será para el natural y para el extranjero que vive entre vosotros» (Éxodo 12: 49).

«Una misma ley tendréis para el extranjero y el nativo; porque Yo Soy el Eterno vuestro Dios» (Levítico 24: 22).

Al atacar de raíz la antigua distinción entre clase “ociosa” y “trabajadora”, la Torá instituye el derecho a periodos de trabajo y periodos de esparcimiento para todos. Ningún ser humano queda así bloqueado indefinidamente por su condición, como si fuera una herramienta o una máquina. El reposo semanal obligatorio es el signo de su libertad:⁷

«Durante seis días trabaja y haz tus tareas, pero el séptimo día es día de descanso dedicado al Señor tu Dios. No harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu criada, ni tu buey, ni tu asno, ni tu ganado, ni el emigrante que viva en tus ciudades, para que todos ellos descansen como tú. Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que te sacó de allí el Señor tu Dios» (Deuteronomio 5: 13-15).

Si tenemos en cuenta que, en cierto sentido, se trataba de días festivos “pagados” (recuérdese el maná para el séptimo día, que se recogía la víspera, Éxodo 16: 4, 5), ese código revela un avanzado sentido de justicia social respecto de las leyes que subsistieron en nuestros países para regular las condiciones laborales de las fábricas o las minas hasta principios del presente siglo.

7. «Seis días trabajarás, y el séptimo día descansarás, para que tu buey y tu asno reposen, y descanse el hijo de tu sierva y el extranjero» (Éxodo 23: 12).

En esta dirección particular merecen atención las leyes sobre el trato de los esclavos:

«Si se te vende tu hermano, sea hombre o mujer, te servirá seis años y al séptimo lo dejarás ir en libertad. Cuando lo dejes irse en libertad, no lo despidas con las manos vacías: cárgalo de regalos de tu ganado, de tu era y de tu lagar. Le darás proporcionalmente a lo que te haya bendecido el Señor tu Dios. Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que el Señor, tu Dios, te redimió. Por eso te impongo hoy esta Ley» (Deuteronomio 15: 12-16).

En el caso del esclavo fugitivo, la legislación de Israel varía bastante con respecto a sus contemporáneas:

Deuteronomio 23: 16-17	Código de Hammurabi	Código Sumerio B, 5
Si un esclavo se escapa y se refugia en tu casa, no lo entregarás a su amo. Se quedará contigo, entre los tuyos, en el lugar que elija en alguna de tus ciudades, donde mejor le parezca; no lo explotes.	Si un hombre recoge en su casa a un esclavo o una esclava escapado del palacio o de casa de un <i>muskenu</i> , y si el intendente lo reclama y el no lo entrega, este hombre es reo de muerte.	Si la sierva o el esclavo de un hombre huye de la ciudad, se obligará al (propietario) de la casa donde se ha refugiado durante un mes a devolver cabeza por cabeza. Si no tiene esclavos pagará 25 siclos de plata.

El caso, relativamente común en todas partes, es resuelto en la Biblia de modo diferente a las demás legislaciones. Mientras el Deuteronomio protege contra su dueño al esclavo fugado para evitarle adicionales represalias, el Código Sumerio condena al que le da asilo a restituir al dueño del esclavo "cabeza por cabeza" (es decir, un esclavo por otro) o a pagar el precio habitual de un esclavo. El Código de Hammurabi defiende todavía más los intereses del dueño, ya que requiere la pena de muerte contra cualquiera que favorezca la evasión de un esclavo o lo encubra en su casa.⁸

8. En Babilonia los esclavos se marcaban a fuego en una especie de tatuaje para poder reconocerlos si se atrevían a escaparse. En tiempos de Hammurabi, se les imponía llevar el *abottu*, es decir, una trenza en la frente, que servía para agarrarlos (Código de Hammurabi 18, 146).

En esta misma dirección, el Pentateuco prohíbe y penaliza toda violencia física contra el esclavo (Levítico 25: 43). Si éste llegaba a perder un ojo o un diente debido a malos tratos, eso bastaba para devolverle inmediatamente la libertad (Éxodo 21: 2, 26-27).

Aunque las disposiciones concernientes a los siervos son todavía discriminatorias, no dejan de ser considerablemente más humanas que las habituales en la época, en un mundo en el que los esclavos no tenían prácticamente ningún derecho reconocido. La diferencia con las demás naciones era tan grande que un proverbio hebreo llega a decir: «El que tiene un esclavo tiene un amo.»⁹

Quizá el testimonio más revelador de que el derecho a tener esclavos estaba desacreditado por la propia legislación sea el procedimiento prescrito para el caso en que un esclavo prefiriese la esclavitud a la libertad:

«El esclavo [...] te servirá seis años y el séptimo marchará libre, sin pagar nada [...]. Pero si el esclavo dice: me he encariñado con mi amo [...] no quiero marchar libre, entonces su dueño lo llevará delante de Dios, lo acercará al dintel de la puerta de la casa, y con un punzón perforará la oreja del esclavo y este quedará esclavo para siempre» (Éxodo 21: 2-6).

Este rito significaba que el siervo quedaba unido para siempre a la casa que lo acogía como un miembro más. La explicación tradicional de los detalles del ritual es la siguiente:

«El Santo —bendito sea—, ha dicho: la oreja ha escuchado mi voz en el monte Sinaí declarar que los hijos de Israel son mis siervos (Levítico 25: 55), no son esclavos de esclavos. Por eso, cuando alguien se entregue voluntariamente a un dueño, debe perforarle la oreja, porque es como si no hubiese escuchado lo que yo tengo dicho. ¿Y por qué en la puerta de la casa y no en otra parte? Porque la puerta —dice el Señor— y su dintel fueron mis testigos en Egipto cuando pasé para liberar a Israel de la esclavitud. La sangre del cordero pascual sobre el dintel distinguía las casas de los esclavos liberados de las de sus dueños egipcios, ante el paso del ángel exterminador (Éxodo 12: 13). Por eso, si alguien se entrega a un dueño se le debe perforar la oreja sobre el dintel de la puerta, en signo de advertencia y desaprobación.»¹⁰

9. *Qiddushin* 20a.

10. *Qiddushin* 22b.

La autoridad

La tendencia igualitaria de la Torá no impide que esta reconozca la necesidad de un mínimo de autoridad y de jerarquía. El respeto a los padres figura en el mismo Decálogo (Éxodo 20: 12). Maldecirlos (Levítico 20: 9) y, mucho más, herirlos (Éxodo 21: 15) se considera una falta grave.

Los ancianos merecen tanta deferencia que hay que levantarse ante ellos (Levítico 19: 32). Y por mucho que no oigan o no vean, nadie tiene derecho a maldecir al sordo o a aprovecharse del ciego (Levítico 19: 14).

El mismo respeto se exige para el juez que para el príncipe (Éxodo 22: 28) puesto que ambos han recibido por delegación la autoridad de la que son responsables ante el pueblo y ante Dios.

Por su parte, la Ley limita los posibles abusos de poder del rey. Le está prohibido «poseer demasiados caballos, tener muchas mujeres y acumular plata y oro» (Deuteronomio 17: 14-17). Además, para que sea el primero en conocer la Ley y en ponerla en práctica, se estipula que «cuando suba al trono debe hacerse escribir en un libro una copia de la Torá, según el original. La llevará siempre consigo y la leerá todos los días de su vida, para que aprenda a temer al Señor su Dios, poniendo por obra las palabras de esta Ley y estos mandatos, y no se alce orgulloso sobre sus hermanos.» (Deuteronomio 17: 18-20).¹¹

La propiedad

Esta legislación, empeñada en que no existan mendigos (Deuteronomio 15: 4), tras el respeto por la vida fomenta el de la propiedad. Como dice el viejo proverbio hebreo: «Sin harina no hay Torá y sin Torá no hay harina.»¹²

Quizá partiendo del principio de que la falta de respeto por los bienes del prójimo es un índice, peligroso y cobarde, de la falta de res-

11. La historia de Salomón ilustra perfectamente el desprecio de estas leyes por parte del rey, con la consiguiente acumulación de caballos, riquezas (1 Reyes 10: 14-29) y mujeres (1 Reyes 11: 1-15), que desemboca en la opresión del pueblo a través de levas e impuestos (1 Reyes 5: 13; 9: 20-28; 12: 18).

12. *Lecciones de los Padres del mundo* III, 21.

peto por su persona, la Torá incluye una serie de preceptos muy particulares en esa dirección: obligación de restituir los bienes encontrados (Deuteronomio 22: 1; Éxodo 23: 4) y de pagar diariamente a los empleados (Levítico 19: 13), prohibición de desplazar los mojones de las propiedades (Deuteronomio 19: 14), de defraudar en el peso (Levítico 19: 36) y de practicar cualquier otra forma de fraude (Levítico 25: 14).

Cabe citar algunos ejemplos de disposiciones encaminadas a proteger las relaciones humanas en transacciones comerciales, ordinariamente presididas por el interés personal y en las que es fácil faltar a la ética:

«No explotarás al jornalero pobre y necesitado, sea hermano tuyo o emigrante que vive en tu tierra o en tu ciudad; cada día le darás su jornal, antes que el sol se ponga, porque pasa necesidad y depende del salario» (Deuteronomio 24: 14-15).

«No defraudarás el derecho del emigrante y del huérfano ni tomarás en prenda las ropas de la viuda: recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que de allí te redimió el Señor tu Dios; por eso yo te mando hoy cumplir esta Ley» (Deuteronomio 24: 17-18).

«Cuando siegues la mies de tu campo y olvides en el suelo una gavilla, no vuelvas a recogerla; déjasela al emigrante, al huérfano y a la viuda, y así bendecirá el Señor tus tareas. Cuando varees tu olivar, no repases la ramas, déjaselas al emigrante, al huérfano y a la viuda. Cuando vendimies la viña no rebusques los racimos; déjaselos al emigrante, al huérfano y la viuda. Acuérdate que fuiste esclavo en Egipto, por eso yo te mando hoy cumplir esta Ley» (Deuteronomio 24: 19-22).

El préstamo a interés y la usura, están reglamentados en otros códigos¹³ en contratos anuales que van del 20% para la plata al 33% para los cereales. La Torá —que condena la codicia (Éxodo 20: 15,17)— prohíbe recibir intereses por el dinero o cualquier otro bien prestado a un israelita (Éxodo 22: 24; Levítico 25: 36-37; Deuteronomio 23: 20, 21), aunque en este caso autoriza tal práctica con los extranjeros (Deuteronomio 23: 21).¹⁴

Los daños son abordados según un principio muy claro: el responsable debe repararlos enteramente, ya sea el caso del buey que ha des-

13. Véase el Código de Hammurabi, 48-52, 100-101.

14. La razón principal es que los extranjeros no contribuían con diezmos y primicias a las cargas "fiscales".

trozado el campo del vecino (Éxodo 22: 4), el de una cisterna dejada abierta en la que cae un animal (Éxodo 21: 33), o el fuego que escapa al control del que lo enciende (Éxodo 22: 5). Estas disposiciones legales recuerdan al infractor que su responsabilidad personal no desaparece ante los imprevistos del azar, y que es de su incumbencia prever el alcance tanto de sus actos como de su negligencia.

Es evidente que, comparada con las leyes de la época, la Torá representa un excepcional avance en lo que se refiere a la sensibilidad social y los derechos humanos, y constituye una legislación de vanguardia.

Un nuevo concepto de justicia

«La justicia y la paz se besan.»

Salmo 85: 11

UNO DE LOS CONCEPTOS más originales del Antiguo Testamento es el de *tsedek* (o *tsedaka*), traducido en nuestra lengua por “justicia” a falta de un término mejor. Se trata en hebreo, de una noción esencialmente relacional que engloba a la vez la justicia y la misericordia. La *tsedek* fundamenta las relaciones humanas y da armonía a la existencia,¹ al ser el criterio de toda relación correcta entre el hombre y Dios, sus semejantes y su entorno.

El ser humano vive dentro de una compleja trama de relaciones. Pertenecce a una familia, a una unidad política, a una comunidad religiosa, a las que está ligado por numerosos lazos afectivos, económicos y sociales. Es “justo” todo lo que contribuye positiva y armoniosamente a

1. Según la tradición israelita el mundo reposa sobre tres pilares: la justicia, la verdad y la paz. Pero los tres van juntos y si el primero falla todo cae. Porque la justicia debe apoyar la verdad y sobre ellos se construye la paz (J. Goldstain, *Les valeurs de la Loi. La Thora, lumière sur la route*, Beauchesne, París, 1980, pág. 229).

estas relaciones. Justo es quien desea mantener relaciones correctas. De modo que la justicia de Dios no designa su capacidad de juzgar al transgresor, sino su buena voluntad de paz y armonía para con los hombres, así como su fidelidad a su palabra, en toda circunstancia.

El papel del juez

La Biblia identifica este concepto de justicia con la observancia de la Ley, tanto en sus aspectos civiles como religiosos, sin apenas distinguirlos. Si Dios es el único justo, la justicia le pertenece y nadie mejor que él puede enseñarla al hombre: «El juicio es de Dios. Si una causa os resulta demasiado ardua, pasádmela y yo la resolveré» (Deuteronomio 1: 17-18).

La tarea del juez es la de examinar la conducta del hombre a la luz de esta noción de justicia, en función de su fidelidad a la comunidad que lo ha elegido (Deuteronomio 25: 11; 1 Reyes 8: 32). Su responsabilidad es la de no dejarse influir por nadie ni por nada para no condenar al inocente ni absolver al culpable (Éxodo 23: 7).

El juez no sustituye a Dios, pero actúa en su nombre. Cuando Josafat reorganiza el sistema judicial en Judá, dice a los jueces:

«Cuidado con lo que hacéis, porque no vais a juzgar con vuestra autoridad sino en nombre de Dios, que estará presente cuando pronunciéis sentencia. Así pues, que el temor de Dios os inspire. Porque el Señor, nuestro Dios, no admite injusticias, favoritismos ni sobornos» (2 Crónicas 19: 6-7).

Como representante de Dios, el rey es el juez supremo *ex officio*. Como tal tiene la responsabilidad de encarnar de un modo ejemplar la justicia y de fomentar la paz, el orden y la armonía en la comunidad. Su función, como la de los jueces, consiste tanto en enseñar la Ley como en hacerla respetar (Deuteronomio 17: 19; 16: 18). El rey ideal es aquel que, alejándose del modelo del monarca absoluto de la época, juzga, como Salomón, según la justicia de Dios (Salmo 72: 1) y no según las apariencias (1 Reyes 3: 10-28). Por eso, como garante de la aplicación de la Ley, el rey está obligado a respetarla él mismo, a llevar un ejemplar siempre consigo y a leerla cada día, para dejarse penetrar por su espíritu lo más plenamente posible.

La administración de la justicia

Es interesante observar que es Jetro, el suegro de Moisés —un extranjero—, quien le aporta los consejos que prevalecerán en materia de administración de la justicia (Éxodo 18: 13-27). Este hecho pone de manifiesto que la Torá desborda los límites de un pueblo, ya que recoge desde sus orígenes lo bien fundado de la sabiduría de la humanidad.

Así, Jetro enseña a Moisés a luchar contra la lentitud del aparato judicial —que es, todavía, una de las mayores lacras de la justicia en nuestros días— y a establecer un orden y una jerarquía de instancias para resolver los casos, según criterios de urgencia y de gravedad de los delitos (Éxodo 18: 13-27).

El ejercicio de la justicia se sitúa bajo el signo de algunos axiomas básicos que se repiten como un estribillo en los textos. Entre ellos destaca el «así extirparás el mal y te preservarás de él» (Deuteronomio 17: 7; 21: 21; 22: 21; 24: 7; etc.), que manifiesta la importancia concedida a la prevención.

Tan numerosas como minuciosas son las precauciones para salvaguardar la equidad. La práctica de la ejecución sumaria está excluida:² «El homicida no morirá antes de comparecer a juicio ante la asamblea» (Números 35: 12). Hasta que se resuelva su caso, el inculpado está protegido en las ciudades de refugio (Números 35: 9-34; Deuteronomio 19: 1-13; Éxodo 21: 12-14), instituidas para garantizar un marco mínimo de seguridad.

Como la justicia humana tiende a oscilar entre los extremos del rigor y de la indulgencia, esta legislación no cesa de exhortar contra ambos (Levítico 19: 35). El juicio riguroso, inexorable, que no tiene en cuenta atenuantes, es el *din*; en el extremo opuesto se halla la indulgencia excesiva, a menudo fruto de la debilidad y favorecedora de toda clase

2. Los procesos penales solo pueden ser resueltos en el día en caso de absolución. Si, por el contrario, se trata de una condena, está prohibido dictar sentencia en el día. El veredicto debe ser aplazado hasta el día siguiente para, además de dar a los jueces un plazo de reflexión, dejar la posibilidad de que aparezca un testimonio favorable (*Sanhedrin* 1: 6).

de abusos. La noción de *tsedek*, término que designa el equilibrio entre los conceptos de justicia y misericordia, ayuda a mantener la distancia entre ambos extremos.

Para acercarse lo más posible a este ideal de imparcialidad, el juez no deberá dejarse influir por los poderosos ni enternecerse por la situación del más desfavorecido hasta el punto de darle la razón por principio. La Ley recuerda: «No te inclinarás por la causa del pobre ni favorecerás la causa del rico» (Levítico 19: 15; Éxodo 23: 6), «no condenarás al justo ni absolverás al culpable» (Éxodo 23: 1, 7; Deuteronomio 1: 17).

Juicio divino y juicio humano

Todas las legislaciones de la época conocen el recurso al “juicio de Dios” en casos de litigio insoluble; como, por ejemplo, cuando el objeto precioso custodiado se pierde (Éxodo 22: 10-11)³ o cuando una mujer es acusada de infidelidad sin suficientes pruebas (Números 5: 12-33).⁴ Sin embargo, la ordalía⁵ tiene un enfoque diferente en la Torá. Mientras que en Babilonia y Asiria se arroja al río a la mujer sospechosa de adulterio, y solo se la considera inocente si logra salir sana y salva por sí misma,⁶ la Torá le hace beber “las aguas amargas” (Números 5: 11-31),⁷ que deberían darle la muerte en caso de ser culpable, pero que no le harán nada si es inocente, gozando, en cualquier caso, del beneficio de la duda.

Por otra parte, la Ley mosaica fija un solo tipo de pena para un delito determinado, mientras que el Código Asirio es capaz de acu-

3. Cf. Código de Hammurabi, 9, 23, 106-107, 120, 126, etc.

4. Cf. Código de Hammurabi, 131.

5. La ordalía era un procedimiento jurídico ampliamente practicado en la antigüedad, consistente en dejar que la divinidad revele la culpabilidad o inocencia del acusado, en un caso considerado como imposible de resolver de otra manera, dejando morir o salvando al inculpaado. La prueba consistía en someter al acusado a un suplicio por agua, por fuego o por veneno, prueba que por sí solía ser mortal (cf. Código de Hammurabi, 2: 132).

6. Código de Hammurabi, 2: 132; Código Asirio, 17.

7. La composición del brebaje (agua y ceniza de un sacrificio) no parece comportar riesgos de envenenamiento. La práctica de las aguas amargas fue abolida a finales del siglo I, por Yohanan ben Zakai (*Sotah* 9.9). Cf. P. Van Imschoot y A. Lacocque, “Ordalía”, *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1993, pág. 1121.

mular sobre el culpable los castigos más diversos.⁸ En Mesopotamia, los castigos son muy variados y numerosos. Israel solo conoce la lapidación, desconocida sin embargo en las demás legislaciones (Levítico 20: 2, 27; 24: 14-16, 23; Números 15: 35-36; Deuteronomio 13: 10; 17: 5; etc.). Mientras el código babilonio prescribe mutilaciones corporales para numerosos delitos,⁹ la Torá las prohíbe todas.¹⁰

Justicia sin abogados

La legislación veterotestamentaria ignora tanto la fuerza pública como el fiscal y el abogado. Acusadores y acusados se presentan ante el juez a la puerta de la ciudad, trayendo ellos mismos sus testigos y sus pruebas, acompañados por sus familiares y amigos. Los deberes sagrados de la defensa recaen plenamente sobre la conciencia y la competencia de los jueces. A ellos incumbe examinar los testimonios, tomando en consideración hechos y pruebas.

Curiosamente la raíz del verbo juzgar (*spt*) significa también "ayudar". En su sentido primitivo, el derecho no consiste tanto en señalar quién tiene razón y quién es culpable¹¹ en un litigio, como en asegurar el restablecimiento de la armonía rota por una acción injusta. El *mispát* es la sentencia que fija las condiciones para que la situación se normalice. Así, por ejemplo, quien ha robado un buey, mediante el pago de cinco bueyes a la víctima vuelve a estar en paz con la sociedad (Éxodo 21: 37).

8. Así, «a quien calumnia a alguien sin poder aportar ninguna prueba se le administrarán cincuenta bastonazos, hará un mes de trabajos forzados para la casa real, será encarcelado y pagará además un talento de plomo» (Código Asirio 18 y 19; 21, 41).

9. Entre ellas destacan arrancar al culpable uno o los dos ojos (Código de Hammurabi, 193) cortar la lengua (*ibíd.*, 192), las orejas (*ibíd.*, 205, 282), las manos (*ibíd.*, 195, 218, 226, 253) o los pechos (*ibíd.*, 194). El Código Asirio prescribe mutilaciones todavía más variadas: de los testículos (15,20); del labio inferior (9); de la nariz (5, 15); etc.

10. La Ley prohíbe cualquier tipo de herida o mutilación, incluso por razones cúlticas o de luto (Deuteronomio 14: 1), como era frecuente en los ritos paganos (*cf.* 1 Reyes 18: 28).

11. La Torá soslaya la delicada cuestión de la culpabilidad, que lleva a menudo a disculpar al criminal y a culpar la sociedad, o a apiadarse más fácilmente del reo que de la víctima.

Pruebas y testimonios son indispensables. No se dan por válidas ni la deposición del reo contra sí mismo,¹² ni la de parientes (Deuteronomio 24: 16) o de un solo testigo (Números 35: 30; Deuteronomio 17: 6). «Solo por la deposición de dos o tres testigos se podrá fallar una causa» (Deuteronomio 19: 15).

Como la voz de la mayoría no es necesariamente la de la verdad, la Ley instruye al juez a no inclinarse ante la opinión de la mayoría sin verificar las pruebas de culpabilidad (Éxodo 23: 2). Del mismo modo, exige del juez que escuche la declaración de cada una de las partes en presencia de la parte adversa (Éxodo 23: 1) y que tome todas las medidas necesarias para establecer la verdad cuando las pasiones y los intereses humanos corren especialmente el riesgo de pervertirla: «Primero investiga, examina, interroga cuidadosamente...» (Deuteronomio 13: 15).

La Torá condena severamente la calumnia (Levítico 19: 15-18) y castiga al testigo falso aplicándole la pena que habría recaído sobre el acusado (Deuteronomio 19: 18-19). El código rara vez prevé la imposición de multas y nunca reclama la pena de prisión para el condenado. Pero el tribunal puede decidir azotarlo *in situ* (hasta un máximo de cuarenta azotes) delante de los jueces y del público (Deuteronomio 25: 2-3). Al no existir verdugos profesionales, los denunciantes y los testigos deben hacer de verdugos (*cf.* Juan 8: 7) y ejecutar personalmente la sentencia, sin duda para resaltar la gravedad del falso testimonio.

La preocupación por la imparcialidad obliga, como ya hemos visto, a aplicar la misma ley a ciudadanos y a extranjeros, porque «vosotros también fuisteis extranjeros en Egipto» (Éxodo 23: 9). En este punto la Torá no tiene parangón con ninguna legislación de su época.

Las ciudades de refugio

Si bien la Torá ignora la cárcel como institución penal, ordena sin embargo establecer en el país seis ciudades de refugio, entre las reservadas para los levitas, destinadas a dar asilo a cualquier homicida involuntario para protegerlo de la venganza de la sangre (Deuteronomio 19: 1-10), usanza profundamente arraigada en muchos pueblos del Mediterráneo, incluso hasta nuestros días.

12. *Sanhedrin* III, 25a.

Moisés designó tres ciudades en Transjordania, poco antes de su muerte (Deuteronomio 19: 7), y Josué escogió tres más después de la conquista del país (Deuteronomio 19: 9; Josué 20: 1-9). También el santuario ofrecía asilo temporal al fugitivo que expresaba su demanda de protección aferrándose a los cuernos del altar (Éxodo 21: 14). Cualquiera que estuviese en peligro de muerte, por un gesto desgraciado involuntario, podía así llegar en el día a un lugar seguro donde refugiarse hasta que se aclarase su caso (Números 35: 9-28). La reclusión temporal del homicida lejos de su lugar habitual de residencia —probablemente el más antiguo precedente del derecho de asilo—, no solamente lo protegía de los riesgos de la venganza, sino que le ayudaba a tomar conciencia del alcance del drama ocasionado, evitando, tanto a él y a su familia como a la de la víctima, una difícil y peligrosa cohabitación.¹³

Teniendo en cuenta la época de estas leyes, resulta admirable la sabiduría de las precauciones tomadas para asegurar el ejercicio ponderado de la justicia en un mundo tan diferente, y a la vez tan parecido en eso al nuestro, donde nunca resulta fácil ser imparcial.

La ley del talión

Hemos reservado para el final de este capítulo el punto más debatido de la legislación de Israel: la famosa ley del talión. En realidad, pocas cláusulas han sido más controvertidas que esta. El texto dice exactamente:

«Cuando haya lesiones, las pagarás: vida por vida, ojo por ojo, diente por diente, mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal» (Éxodo 21: 23-25).

Esta disposición parece institucionalizar la venganza, contradiciendo el espíritu de la Torá, que dice: «No te vengarás ni guardarás rencor, sino que amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Levítico 19: 18). Pero, en realidad, no hace más que limitarla. Aun tomada al pie de la letra, representa un progreso enorme con respecto a las prácticas de la época.¹⁴ Tomemos, como ejemplo, la consigna de Lamec: «Por un

13. Este exilio debía durar, por razones que desconocemos, hasta la muerte del sumo sacerdote (Números 35: 32), garante de la seguridad del exiliado (*Makkot* 11).

14. La ley de la revancha en el Código de Hammurabi requiere, por ejemplo, que si un hombre, por violencia o negligencia, causa la muerte a un hijo de un hombre libre, pague con la muerte de su propio hijo (Código de Hammurabi 116, 210, 230).

golpe mataré a un hombre y por una herida a un niño. Si Caín se vengó siete veces, Lamec, setenta veces siete» (Génesis 4: 21-24).

Sabiendo que el ser humano es vengativo por naturaleza, este precepto pone freno por una parte a fáciles excesos en la escalada de las represalias (de cuyo fin previsible son un triste ejemplo las *vendettas* enquistadas en nuestras sociedades) y por otra, desplaza la venganza del nivel personal, siempre pasional, subjetivo y difícilmente controlable, al nivel jurídico, exigiendo la intervención de un juez.

Lo que esta ley exige es limitar el castigo al alcance material de la falta, sin tener en cuenta la categoría social de la víctima: un ojo o un diente valen como máximo otro ojo u otro diente, sean de un rey o de un esclavo.

La aplicación práctica de esta sanción ha tendido a evitar los daños corporales, reemplazando la venganza por una compensación pecuniaria en concepto de daños y perjuicios, ajustándose a cinco criterios: «El daño en sí, el sufrimiento causado, la convalecencia, la incapacidad laboral y la vergüenza sufrida.»¹⁵

El que la pena sea proporcional al delito responde a la noción de justicia más elemental y constituye, finalmente, la base sobre la que se apoya el derecho penal de cualquier país civilizado. Eso significa que el principio de equivalencia subyacente a la ley del talión tiene poco que ver con la venganza propiamente dicha, a menos que se identifiquen 'justicia' y 'represalias', y se niegue que el delito merezca alguna sanción. A fin de cuentas, esta famosa ley no hace más que enunciar el principio difícilmente discutible de que todo delito debe ser reparado en proporción al daño causado.

En resumen, vemos que el concepto de justicia de la Torá tiene mucho que ver con la valorización de la persona, la protección de la vida, el rechazo de la violencia y el respeto del otro, sea quien fuere. Incluso la famosa ley del talión se adelanta a las demás legislaciones de su época en lo que respecta al principio de equivalencia entre el delito y la pena, que es uno de los fundamentos del derecho.

15. *Baba gamma*, 8 *passim*.

6

El Decálogo, ideario ético

«Tus preceptos son admirables:
por eso los guardo.»
Salmo 119:129

EL DECÁLOGO,¹ la compilación de preceptos más famosa de la historia, ocupa un lugar aparte entre las demás leyes de la Torá.² Los textos bíblicos señalan, como mínimo, cuatro importantes diferencias entre el Decálogo y las demás leyes del Pentateuco.

En primer lugar, insisten en que, mientras las otras leyes fueron dadas a Israel a través de Moisés, el Decálogo fue entregado por Dios a su pueblo directamente.³ En segundo lugar, afirman que Moisés escribió las demás leyes en un libro (o rollo de pergamino) mientras que el Decálogo fue grabado por Dios mismo, en dos tablas de piedra (Éxodo 31: 18; 32: 16; 34: 1-28; Deuteronomio 4: 13; 9: 10, etc.). Por otra parte, precisan que el Decálogo se custodiaba en el lugar más sagrado del santuario, dentro del arca de la alianza, mientras que el libro de la Ley se

1. El término 'decálogo', de etimología griega (*deka*, diez, y *logos*, palabra) se aplica a los Diez Mandamientos, prólogo y resumen de la Ley dada a Moisés en el Sinaí, según Éxodo 20: 1-17 y Deuteronomio 5: 6-21.

2. Véase F. García López, *El Decálogo*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1992.

3. Éxodo 20: 1, 18-19; Deuteronomio 4: 2; 5: 4, 21-22, cf. Deuteronomio *Rabbah* 2: 31

guardaba al lado, fuera del arca (Deuteronomio 10: 1-4). Finalmente, los preceptos del Decálogo, a diferencia de todos los demás, no se denominan "mandamientos" sino *debarim*, un término que significa "palabras" y que suele referirse a las grandes revelaciones divinas.⁴

Intentando desentrañar el valor especial que la Biblia otorga al Decálogo, los estudiosos han observado además, las siguientes peculiaridades:

No se conoce ningún otro resumen de leyes tan breve y a la vez tan completo. El Decálogo, no obstante su brevedad, abarca todos los aspectos de la vida. Ninguno de los pasajes bíblicos paralelos puede compararse ni en forma ni en fondo,⁵ y aún menos los compendios de leyes extrabíblicas, como los del egipcio Libro de los Muertos o el Supra mesopotámico.

Su posición privilegiada como prefacio a las demás leyes, tanto en el libro de la alianza (Éxodo 20: 22 a 23: 19) como en el Deuteronomio (Deuteronomio 5: 6-21; 10: 4; 4: 13), prueba que funciona, en cierta manera, como la declaración de principios de la Torá. Grandes comentaristas judíos, como Filón de Alejandría y Saadia Gaon, clasificaron los preceptos del Pentateuco en función del Decálogo, por considerarlo resumen y esencia de toda la Ley.⁶

Los mandamientos están formulados en segunda persona del singular, la de mayor fuerza vinculante, como si la intención del legislador fuese dirigirse individualmente a cada uno de sus destinatarios. Con esta relación "yo-tú",⁷ el legislador se dirige personalmente a cada súbdito, como individuo y no como miembro de una familia o de un pue-

4. Éxodo 34: 28; Deuteronomio 4: 13 y 10: 4. El término *dabar*, reservado a la palabra pronunciada por Dios, significa al mismo tiempo "comunicación" y "acontecimiento"; cf. J. Loza, *Las palabras de Yahveh: Estudio del Decálogo*, FCE, México, 1989.

5. Los más aproximados serían Deuteronomio 27: 15-26; Ezequiel 18 y 22; Salmo 15 y 24; Isaías 33.

6. La propia estructura del libro de Deuteronomio (capítulos 5-26) sigue el contenido del Decálogo en orden. Y. Amir, "The Ten Commandments According to Philo of Alexandria" en *The Decalogue Throughout the Generations* (Editor B. Z. Segal), Magnes, Jerusalén, 1985, págs. 95 ss.

7. Véase M. Buber, *The Knowledge of Man*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1988, págs. 1-48.

blo, como era normal entonces, para comunicarle lo que espera de él. Nadie puede eximirse bajo ninguna excusa.⁸

El Decálogo no prescribe ningún tipo de castigo en caso de transgresión. La lógica categórica de sus exigencias y su propia fuerza moral se imponen por sí mismas (las aparentes amenazas en el segundo y tercer mandamientos no son más que la cara paradójica del amor, al igual que todo lo relativo a la "ira" divina). En realidad, resulta imposible legislar en cuestiones que pertenecen a una categoría de sentimientos tan personales e íntimos como la codicia. En ese sentido, el Decálogo escapa a lo que normalmente llamamos "ley" y se sitúa más bien en la perspectiva de lo que podríamos denominar un "ideario".

Sin embargo, el Decálogo no es tampoco una lista de principios morales abstractos, del tipo "ama a tu prójimo como a ti mismo" (Levítico 19: 18). Es, más bien, un compendio de directrices básicas concretas para la vida, tanto en su dimensión espiritual como social. Unas sientan las bases del respeto a Dios y las otras reclaman el respeto al prójimo. Su formulación general y negativa marca unas pautas que deben ser tomadas como *mínimos* y no como únicas prohibiciones. La cifra redonda de diez confirma la idea de que no se trata de una lista exhaustiva, sino de una lista básica.⁹

Si, en cuanto al contenido, todas las prescripciones (excepto las del décimo mandamiento) aparecen desarrolladas en otros pasajes del Pentateuco, es que la importancia del Decálogo no reside en el valor intrínseco de sus preceptos. La condena del homicidio, del adulterio, del robo y del falso testimonio, así como la exigencia de honrar a los padres, se encuentra en la mayoría de las legislaciones. Lo notable es la relación indisociable que el Decálogo establece entre el comportamiento moral y la espiritualidad, es decir, entre lo ético y lo religioso.

8. Filón, *De specialibus legibus* 30; *De decalogo* 154; cf. *Tamid* 5: 1.

9. Pierre Grelot sugiere que «la elección del número diez es convencional y mnemotécnica, sin duda relacionada con los dedos de las manos» (*Problèmes de morale fondamentale: un éclariage biblique*, Cerf, París, 1982, pág. 109). Es interesante observar que cuando en el Sermón del Monte Jesús dice que «no desaparecerá una sola letra de la Ley» (Mateo 5: 18), la letra mencionada es una *yod*, que es el carácter más pequeño del alfabeto hebreo, a la vez que la cifra 10. Las diez palabras representan, en cierto sentido, «un mínimo vital para un máximo de vida» (D. Jennah, *Théophanie et décalogue: Étude exégétique d'Exode 19-20*, Université de Sciences Humaines, Estrasburgo, 1994, pág. 122).

El orden de los mandamientos dista mucho de ser fortuito. El bloque de los que se refieren a las relaciones con Dios se cierra con el cuarto, que aúna en un mismo precepto la reverencia debida al Creador y el respeto debido a uno mismo. Los seis que se refieren a las relaciones humanas están encabezados por el deber de honrar a los padres, que, en su calidad de procreadores, sirven de nexo entre Creador y criaturas.¹⁰ El orden es obviamente decreciente:

1. Homicidio (delito contra la vida): agresión física.
2. Adulterio (delito contra la familia): agresión moral.
3. Hurto (delito contra la propiedad): agresión económica.
4. Falso testimonio (delito contra la reputación): agresión verbal.
5. Codicia (delito a nivel del deseo): agresión mental.

Además, tanto los mandamientos que se refieren a Dios como los que atañen al prójimo se dirigen explícitamente a la totalidad de la actividad humana, a saber, la acción, la palabra y el pensamiento.¹¹

El Decálogo, denominado también "las tablas de la alianza" o "del testimonio", se guardaba dentro del arca de la alianza bajo los querubines, en el lugar que simbolizaba el trono de Dios, signo del pacto de este con su pueblo. A lo largo de la historia, el Decálogo fue una parte inseparable del credo fundamental de Israel.¹² En tiempos de los apóstoles todavía se recitaba cada día junto con la *Shemá*, profesión de fe basada en Deuteronomio 6: 4-9, a la hora del sacrificio continuo,¹³ en gesto de fidelidad al Dador de la Ley.

Resumiendo, podríamos decir que el Decálogo es comparable a una ley fundamental o constitucional, en la que se inspiran y a la que se refieren todas las demás leyes del Pentateuco.¹⁴

10. Filón, *De Decalogo*, 107.

11. En el Sermón del Monte Jesús recordará que, en realidad, todos los mandamientos afectan a la acción, la palabra y el pensamiento (Mateo 5: 21-37).

12. Sobre la importancia única del Decálogo véase F. Josefo, *Antigüedades* 3: 90.

13. Los Salmos 50: 7 y 81: 9-10 son vestigios de la repetición del Decálogo en el culto (*Tamid* 5: 1), costumbre mantenida en Qumrán e incluso en la iglesia primitiva (Plinio, *Epistola ad Trajanus* 10: 96, 7).

14. C. Wiéner, *El libro del Éxodo* (Cuadernos Bíblicos 54), Verbo Divino, Estella (Navarra), 1988, pág. 37.

Desmitificación

El Decálogo ha suscitado no solo admiración sino también rechazo, incluso entre creyentes. Algunas reacciones son tan desconcertantes que cabría pensar que sus portavoces no conocen bien el texto que combaten. Se impone, pues, reconsiderar y desmitificar los contenidos del Decálogo, uno de los textos aparentemente más populares de la Biblia pero en realidad uno de los menos comprendidos.

Al parecer, lo que más molesta del Decálogo es su tono negativo. De los Diez Mandamientos solamente dos son positivos: «Acuérdate del día de reposo» y «Honra a tu padre y a tu madre». Los demás se presentan bajo la forma de prohibiciones encabezadas por un 'no'.

Puesto que toda prohibición se percibe como un posible atentado contra la libertad, cabe preguntarse por qué Dios ha escogido esta forma negativa de apelar a la voluntad. Si desde niños detestamos que nos manden, todavía soportamos peor que nos prohíban. Las órdenes se cuestionan sistemáticamente, pero las prohibiciones parecen provocar automáticamente el deseo de hacer lo vedado, como si se tratase de una perversión fundamental de nuestras estructuras mentales, fruto de la acumulación de represiones y transgresiones a lo largo de los milenios.

Sin embargo, es innegable que la prohibición deja un margen de acción mayor que el mandato. Una orden abre solamente dos opciones: acatarla o transgredirla. En cambio, una prohibición cierra una puerta y deja las demás abiertas. Una prohibición supone mil permisos. No cabe duda que sería mucho más restrictiva una ley hecha exclusivamente de mandatos.

Veamos un ejemplo. En el Edén, según cuenta el relato del Génesis (Génesis 2: 8-17; 3: 1-13), había un solo árbol prohibido. Un solo camino vedado y el resto campo abierto. Una sola restricción y plena libertad para las demás opciones.

Si la orden divina hubiese sido "solo comerás de este árbol", se comprendería que hubiese suscitado en el hombre la rebelión contra tal limitación. Pero la restricción es mínima: cuidado con el "árbol del conocimiento del bien y del mal", cuyo extraño nombre revela ya su función. El hombre solo conoce el bien. No comer de

ese fruto significa abstenerse de probar –gustar o saborear– el mal con sus consecuencias. La finalidad de esa orden no es reprimir sino proteger.

Prohibición y libertad

El primer hombre no se enfrenta con dos opciones comparables. Para ayudarle a tomar la mejor opción Dios le dice, en otras palabras, «Te quiero tanto que, aunque te hice libre y tendrás que escoger por ti mismo, quisiera que escogieses la vida. Ten confianza en mí. El mal lleva a la muerte y tú no puedes todavía comprender el terrible riesgo que corres.»

Sin embargo, el hombre cae de un modo banal –a la vez que misterioso e irracional– en el llamado “pecado original”. El gran pecado de Adán y Eva –como el del resto de los mortales– es el rechazo de Dios.

La trampa tendida por la serpiente ante los primeros usuarios del libre albedrío consiste en deformar las palabras divinas para que no se percaten de la grandeza de su libertad.

«¿Así que Dios no os deja comer de ninguno de los árboles del huerto?» (Génesis 3: 1), generaliza la serpiente de manera capciosa para que la prohibición parezca absurda e injusta. Tan grosera es la artimaña que hasta Eva tiene que corregir: «No. Podemos comer de todos menos de este» (Génesis 3: 2). Se trata de que el ser humano interprete como esclavitud la libertad de que disfruta, y se sienta oprimido por la supuesta mordaza de las leyes divinas.

Desde entonces, parece que cada vez cuesta más aceptar las prohibiciones, hasta las más indispensables. Tomemos como ejemplo las señales de tráfico. Nos irrita, a veces, tener que desviarnos o ceder el paso. Sin embargo, gracias a esas molestas restricciones podemos circular. Paradójicamente, la prohibición nos da la libertad de un desplazamiento más rápido y seguro. Las leyes, para proteger, deben necesariamente limitar.

Bajo esa perspectiva la prohibición de la Ley divina es prácticamente sinónimo de libertad, para nosotros y para los demás. Porque unos y otros solamente podemos seguir siendo libres en la medida en que respetamos mutuamente nuestras respectivas parcelas de libertad. Las prohibiciones del Decálogo marcan el espacio en que podemos ejercer nuestra libertad respetando la ajena.

Imperativos y futuros

Es importante observar que el Decálogo no está redactado en imperativo sino en futuro: “No tomarás el nombre de Dios en vano”, “No matarás”, “No hurtarás”, etcétera.

Hay una primera razón gramatical. El hebreo bíblico evita el imperativo negativo. Para mandar usa el imperativo, pero para oponerse a un acto todavía no realizado, prefiere recurrir al modo verbal imperfecto que se traduce en castellano por un futuro.

Este giro lingüístico no carece de significado. Las estructuras gramaticales revelan los esquemas mentales de un pueblo o la intención de un autor.¹⁵ En el texto bíblico las órdenes se sitúan en lo inmediato (“seis días trabajarás”, “honra a tus padres”), mientras que las prohibiciones se sitúan en el futuro, forma mucho más amplia, ambigua y rica que el imperativo, que no permite otra comprensión.¹⁶

Es cierto que el mandamiento “no hurtarás” sobrentiende la condena del hurto. Pero la forma futura en la que está redactado expresa que no se está imponiendo sino proponiendo el respeto a la propiedad ajena. La diferencia psicológica y teológica entre “no hurtes” y “tú no hurtarás” es lo suficientemente importante para que merezca nuestra atención.

Con esta forma verbal el texto no se limita a advertir: «No tomes este camino», sino que además sobreentiende: «Cuando se te plantee la posibilidad de tomar este camino, deseo que no lo hagas y espero que, finalmente, no lo harás». El futuro está abierto a la opción.

El Decálogo no ata al hombre de pies y manos con órdenes y prohibiciones. Lo trata con respeto. No como a un niño desobediente, presunto transgresor a quien hay que imponer normas porque no sabe comportarse, sino como a un ser libre e inteligente, capaz de escoger. Aun sabiendo que el hombre optará por caminos equivocados, no lo trata como lo haría un dictador. Le indica las mejores pautas para el ejercicio de su voluntad porque espera que un día su conducta llegue

15. Cf. A. Maillot, *Le Décalogue, une morale pour notre temps*, Les Bergers et les Mages, París, 1976, pág. 15.

16. La forma verbal del Decálogo no se circunscribe al tiempo futuro. El imperfecto hebreo denota una acción incompleta, que igualmente puede afectar al pasado o al presente. Esta forma evoca la atemporalidad del pacto y de sus promesas.

a estar en armonía con ellas: "No hablarás contra tu prójimo falso testimonio", "No serás infiel", etcétera.

El futuro es, además, el tiempo de la esperanza. "No matarás" significa que mi agresividad puede reorientarse en la dirección de la armonía con la vida. Sin embargo, no lo exige todo ahora. Dice más bien: "Si me sigues, llegará un día en que no matarás, ni siquiera a pequeñas dosis, con ofensas o disgustos". Esperando ya mi respeto y mi lealtad actuales, promete, sobre todo, un acatamiento y una obediencia mayores por venir. Si bien estipula lo que Dios pide hoy, su forma en futuro, también anuncia lo que él promete para mañana. Su propia redacción invita a confiar en el poder de la gracia. Por eso, a mi juicio, el Decálogo es, además de un resumen de la Ley, un ideario ético.

Relaciones protegidas

Otro aspecto sorprendente del Decálogo es que no invita a mirar hacia adentro, sino hacia adelante, hacia arriba y hacia afuera. Nuestra cultura nos ha acostumbrado a dar prioridad a los aspectos subjetivos de nuestras vivencias (sentimientos, conflictos, tensiones, etc.) como si lo más importante fuera nuestros estados de ánimo. El Decálogo se dirige a nosotros por otro camino, proponiendo a nuestro comportamiento criterios éticos objetivos. Esto no quiere decir que los sentimientos no sean importantes: significa que, como pauta, no bastan.

En nuestra introspección a menudo conseguimos efectos contrarios a nuestros buenos propósitos. Al examinar nuestras acciones las vemos contaminadas de egoísmo,¹⁷ vacías de generosidad y el desánimo nos bloquea. El Decálogo, con sus futuros, pide confianza. Dios mismo se encarga de liberar nuestros actos de su lastre negativo. Vivir pendientes de nosotros mismos no hace más que crisparnos y desanimarnos, haciéndonos perder el equilibrio y la paz del alma.¹⁸ En lugar de concentrar nuestra atención en nuestra realidad inestable o en nuestras motivaciones, el Decálogo invita a dejar de lado el "ego" como

17. La Biblia dice que «el justo peca siete veces al día» (Proverbios 24: 16).

18. Esto puede llegar en algunos a la "neurosis religiosa", es decir, a un sentimiento de culpabilidad tal, una inseguridad tal por la propia salvación, que destruye al individuo atormentado por ella.

referencia básica, a superar nuestro egocentrismo negativo, y a mirar hacia Dios (Isaías 45: 22).

El último mandamiento, el único dirigido a una actitud mental ("No codiciarás") nos exhorta a reconciliarnos con nuestra existencia. Su intención podría traducirse así: Asume tu realidad. Hay cosas que podrás alcanzar, otras no. No vivas alienado por lo imposible o lo innecesario. No vivas atormentado por lo que no eres ni tienes, ni puedes ser ni tener. Aprende a esperar, asumiendo tus límites, sin obsesiones paralizantes. Un día llegarás a prescindir de ciertos deseos inútiles y dejarás de codiciar porque habrás aprendido a amar.

A su manera, el Decálogo enseña que si queremos realizarnos plenamente como seres humanos, nos conviene seguir las propuestas divinas.

Un texto mutilado

He observado muchos cuadros que reproducen el Decálogo. La mayoría presentan un texto mutilado del que se ha excluido el prólogo «Habló Dios todas estas palabras, diciendo: "Yo soy el Eterno tu Dios, que te saqué de la tierra de Egipto, de casa de servidumbre"» (Éxodo 20: 1-2). Solo se enumeran los mandamientos.

El hecho de que en muchos falte esta introducción revela la forma en que algunos perciben la Ley. No solo ven imperativos donde hay futuros, sino que omiten los indicativos más interesantes y pasan por alto el maravilloso pretérito perfecto de "te he liberado de la esclavitud" empezando a leer a partir de donde dice "no".

Lo primero que llama la atención en esta introducción es que Dios no se presenta como "todopoderoso", "omnipresente" o "juez", sino como "quien te ha sacado de Egipto". Esta frase se encadena sin transición con la que sigue, haciéndolas inseparables. Literalmente podría leerse de la siguiente manera: «Yo soy el Señor, tu Dios, que te saqué de Egipto, de la esclavitud. Por tanto, ya no tendrás dioses ajenos a mí».

En otras palabras: Estabas oprimido por los faraones, con la soga al cuello en el campo de concentración, haciendo ladrillos a fuerza de latigazos y yo te he liberado. Ahora vas a ser libre, además, de todos tus ídolos, del terror de los espíritus y de los brujos, del miedo a las fuerzas de la naturaleza y de todos los sacrificios para aplacarlos...

De un texto que empieza con una afirmación tan liberadora, no cabe retener tan solo prohibiciones y órdenes. Sería ver dos dioses en un mismo texto: uno liberador (el del éxodo) y otro opresor (el de la ley). Percibir los mandamientos como condiciones de aceptación es, pues, bíblicamente falso, además de teológicamente absurdo. Dios da su ideario a un pueblo ya liberado, para llevarlo a una calidad de vida superior, no para hacerle la vida imposible o imponerle una nueva esclavitud. Quien liberó a su pueblo de Egipto, quiere con mayor razón liberarlo de sus líos familiares y de sus problemas personales. Al darle una ley, Dios ha querido hacer del esclavo un sujeto de derecho.

Una alianza diferente

Curiosamente, el Decálogo está redactado de modo similar a los tratados de alianza del antiguo Oriente Medio. Un rey se compromete a proteger a un pueblo estipulando las condiciones, casi siempre en pago a unos servicios: «Si haces esto y esto otro [...] me comprometo a defenderte en caso de guerra... etcétera».

La originalidad de nuestro texto está en que la razón por la que Dios hace alianza no es un servicio de Israel sino el hecho de que “yo te he liberado de Egipto”. Ahora eres mi pueblo. Ya no estás bajo la soberanía caprichosa de los faraones que se hacen llamar dioses, sino bajo la mía. ¿Qué espero de ti? (aquí viene la estipulación de las cláusulas). Quisiera que llegases a liberarte no solamente de los faraones sino también de su ideología. No solamente de los dioses que hasta ahora te han dominado sino también de las nociones que tú tienes sobre los que te mandan y te gobiernan («no tendrás dioses ajenos delante de mí»). No solamente de las realidades que te oprimen sino de las imágenes que te haces sobre las fuerzas que te oprimen («no te harás imagen ni siquiera de las cosas que están en el cielo, porque tus imágenes siempre serán falsas»). Conmigo, en vez de hacerte dioses a imagen y semejanza tuya, como es tu tendencia, irás transformándote tú a mi imagen y semejanza.

El Decálogo es el texto de una alianza basada en la gracia absoluta –yo diría casi absurda– de un Dios que desea transformar los esclavos en herederos (Gálatas 4: 1-7).

Diez palabras para decir amor

Jesús fue capaz de resumir el Decálogo en un solo verbo: un doble "amarás" (Marcos 12: 30-31; cf. Deuteronomio 6: 4-5).¹⁹ Sin embargo, casi dos mil años más tarde muchos lo consideran una simple lista de prohibiciones desfasadas. Una visión moralista de la religión ha ocultado bajo una maraña de prejuicios el rico y profundo contenido del viejo texto.

Un antiguo grabado judío, denominado *Torat'haim* (una Ley que da vida), representa las dos tablas del Decálogo bajo la forma de dos siluetas con la cabeza cubierta. La de la derecha (la primera, siguiendo la dirección de la escritura hebraica) acoge con sus dos manos la cabeza de la otra en un gesto de ternura, ilustrando gráficamente la declaración del Salmo 85: 11 («el amor y la fidelidad se encontraron, la justicia y la paz se besaron») aplicada a las tablas del Decálogo.²⁰

A su manera, este grabado intenta expresar la comunión ideal entre Dios y el hombre, a través de la relación de amor entre un hombre y su amada o entre un padre y su hijo. Dos figuras unidas en un abrazo de confianza, en el secreto que uno murmura al otro. Ese texto de "las diez palabras", esencia de la alianza, «amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón y al prójimo como a ti mismo», es, ante todo, portador de un mensaje de amor (Deuteronomio 6: 5; Levítico 19: 18).

Para los antiguos, la palabra implicaba la presencia real y eficaz de la cosa por ella significada. Pronunciar una palabra equivalía a comprometerse a realizar su contenido. Por eso, la palabra de Dios era automáticamente expresión de su voluntad, a la vez mandamiento y promesa. Grabarla en piedra suponía conferir valor permanente y forma visible a la voluntad invisible de su autor. Al guardarla en el arca se la identificaba con la sede de la presencia divina.

Sus diez palabras son como el eco de las diez palabras creadoras²¹ que iniciaron una nueva fase de la historia. El Creador del hombre

19. Jesús resumió la Ley en un doble sistema de relaciones: «Amarás al Señor tu Dios, de todo tu corazón y con todas tus fuerzas, y amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Mateo 22: 34-40), es decir, con la mayor autenticidad y profundidad posible.

20. Cf. M. H. Fournier Lophem, "Les dix paroles et leur indicatif oublié", SIDIC [revista de entendimiento judeocristiano], 19, 2 (1986) 47-51, pág. 50.

21. Las diez veces que el relato de la creación, según Génesis 1, repite "Dios dijo".

crea también un pueblo y le propone un destino único al servicio de la humanidad. Las diez palabras²² marcan la entrada de Israel en el ámbito de esa alianza.

En el texto hebreo la primera palabra es 'Dios' (Éxodo 20: 1-2) y las últimas, 'tu prójimo' (vers. 17) marcando claramente las dos partes de este tratado: el Padre de la humanidad propone unas normas para que todos los hombres nos sintamos hermanos.

Cinco expresiones califican al Dios que habla:

1. *Elohim* es el nombre del Ser Supremo, todopoderoso y justo. Designa al Dios creador y legislador que, como tal, crea seres libres y les da leyes que les permitan vivir en libertad.
2. El 'Yo' mayestático (*Anohi* en lugar de *ani*) es el que Dios utiliza para revelarse a los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob, es decir, como protector ("escudo") de los suyos en el transcurso de la historia (Génesis 15: 1; 26: 24; 46: 4).
3. *YHWH*, el famoso tetragrama sagrado revelado a Moisés en la zarza ardiente (Éxodo 3: 1-6), designa al Dios transcendente, al que el hombre, por sí mismo, no podría jamás conocer. Su nombre, impronunciable, se transcribe por *Adonai*, "el Señor", para expresar así el más profundo respeto.
4. Tu *Elohim* (en hebreo, una sola palabra con un sufijo) expresa, al contrario, la total inmanencia de Dios, el ser más cercano al hombre. Podría traducirse por "tu Dios personal, el Dios tuyo".
5. Con esta mezcla de majestad y ternura, el Señor recuerda su acción salvadora: «Te saqué de Egipto, de la servidumbre.» La palabra 'Egipto' está en plural (*Mitzraim*), como si se tratase menos de un país concreto que de todas las situaciones de opresión. Dios expresa su solicitud por los suyos como quien habla al esclavo al que acaba de conceder la manumisión y ha adoptado como hijo, o a la esclava liberada convertida en esposa.

22. El plural *debarim* tiene resonancias, que van mucho más allá de lo jurídico (Amós 8: 11; Éxodo 20: 1). En cualquier caso, el Deuteronomio hace una clara distinción entre *debarim* y *mispatim* o *huqqim*, no intercambiándolas nunca en sus enumeraciones de leyes (4: 45; 5: 28; 6: 1,20; 12: 1, etc.). *Debarim* tiende a reservarse para todo lo que hoy llamaríamos "Palabra de Dios" o revelación divina.

Una paráfrasis actualizada

Una lectura actualizada devolvería a esas diez palabras su entorno de amor. Si adoptamos la imagen de un novio que habla a su amada tras intercambiar sus alianzas, podríamos escuchar las palabras de la primera parte²³ que se refieren a la relación del hombre con Dios (Éxodo 20: 3-17), del modo siguiente:

Texto actualizado	Mandamiento correspondiente
Porque te amo y deseo que nuestra unión dure siempre, espero que no preferirás a otros, ni guardarás sus fotos.	Primero Segundo
Sabes que, al unirme a mí, tomas mi nombre. El amor incluye el respeto. Me harás daño si lo utilizas a la ligera.	Tercero
Recuerda, cuando estés muy ocupada, que quiero estar contigo. Apartemos un día especial para estar juntos, en el que yo seré para ti y tú para mí. Llamémosle <i>shabbat</i> , es decir, 'tregua' o 'nuestra fiesta', y recordémoslo con amor. Durante este día estaremos libres para lo esencial.	Cuarto
Rodea siempre de afecto a quienes te han dado la vida, tu padre y tu madre, cuyo amor, fuente de vida, perpetúa la obra del Creador y te permite llegar hasta mí.	Quinto
Tus raíces te unen a todos los seres humanos. Protege su vida. Todos tienen un valor infinito porque su vida proviene de mí y es sagrada.	Sexto
No dañes sus afectos, ni sus bienes, ni su reputación, ni siquiera de pensamiento, porque son tus hermanos.	Séptimo, octavo Noveno, décimo

Leídas desde este punto de vista, las diez palabras dejan de ser meras órdenes y se convierten en palabras de amor. Tras ellas se sobreentiende siempre: «Te he liberado, estoy contigo. Vive sin temor. En todo lo que hagas estaré a tu lado.»

23. No existe ninguna indicación bíblica sobre cómo estaban distribuidos los Diez Mandamientos, aparte de que «las tablas estaban escritas por ambos lados» (Éxodo 32: 15).

Cuando el corazón entiende este diálogo²⁴ la vida se transforma, como la mujer enamorada confía en el amado y se le entrega.

La tradición de Israel ha observado la correspondencia existente entre las dos tablas, que permite leerlas en interrelación. Las primeras cinco palabras se corresponden con las otras cinco. Son como las dos manos de Dios. Con una bendice y con la otra respalda.²⁵

1. Yo soy tu Dios que te he dado y salvado la vida, luego...	6. Protegerás la vida.
2. No tendrás otros dioses	7. Serás fiel a tu pareja.
3. Respetarás mi nombre y mi patrimonio	8. Respetarás los bienes de tu prójimo.
4. Me rendirás un culto verdadero.	9. Dirás siempre la verdad.
5. Honrarás a tus padres	10. Respetarás las demás familias.

Quien llega a escuchar la voz del amor en estas palabras, nunca más las percibe como restricciones. Más allá de sus barreras²⁶, el Espíritu que las inspiró alienta a avanzar en el camino de esperanza que proponen y a reconsiderarlas en serio, como una guía incomparable para todos los aprendices del difícil arte de amar.

24. Como muy ingeniosamente dice X. Léon-Dufour, «si el Decálogo no se hace diálogo, se endurece en catálogo» (*Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1977, pág. 280).

25. Comentario de la *Mekilta*, sobre Cantares 1: 7.

26. E. G. White, *El Deseado de todas las gentes*, Publicaciones Interamericanas, Boise (Idaho), 1971, pág. 274.

Diez veces libre

«La verdad os hará libres.»

Juan 8: 32

EL DECÁLOGO es la carta magna de un pueblo liberado. Los esclavos, sometidos a la arbitrariedad de sus dueños, no tienen ley propia. La legislación que aquí se enuncia es para seres libres. Por eso, no puede entenderse sin su prólogo, que expone lo fundamental: «Yo soy el Señor, tu Dios y tu libertador, que te saqué de Egipto, de la esclavitud» (Éxodo 20: 1-2).¹ El resto son explicaciones, desarrollo y comentario.

El tema merece unas cuantas reflexiones adicionales.

El primer mandamiento

«No tendrás otros dioses rivales míos» (Éxodo 20: 3).

Tal afirmación resulta inaudita si tenemos en cuenta el contexto original de estas palabras. Hoy nuestro mundo secularizado se cree libe-

1. La constante invitación a recordar la esclavitud pasada pone en guardia contra la tentación de reproducir situaciones de injusticia, y de opresión. Respetar la Ley es proseguir la gran gesta liberadora inaugurada en el éxodo.

rado de dioses y religiones y de las alienaciones que unos y otros conllevan. Nos sentimos adultos en un mundo adulto. Libres en un mundo libre.

Sin embargo, hace tres mil años, para el egipcio, el cananeo o el babilonio, las divinidades se escondían en los árboles, se encarnaban en los animales, habitaban las montañas, guardaban los ríos, poblaban los bosques, descargando su ira caprichosa en forma de tormenta, granizos, rayos, enfermedades, accidentes, sequías o guerras. Ante su arbitrario poder, los hombres vivían constantemente atezados por el miedo. Cualquier acto inadvertido, cualquier gesto tabú, cualquier palabra irreflexiva podía desencadenar la ira de dioses, espíritus y demonios.

El temor a lo sobrenatural acosaba al hombre hasta acorralarlo en una cárcel de terrores que le obligaban a amurallar su vida con ritos, conjuros, ensalmos, oraciones y sacrificios para hacer frente a las fuerzas ocultas y poder superar, por un momento, sus angustias.

Es como si a esos hombres y mujeres víctimas del terror, prisioneros de supersticiones, creencias y tabúes, alienados por los dictadores de su panteón espiritual, el liberador les dijese:

«De hoy en adelante, todo eso ha terminado. Una roca no será para ti más que una roca. Un hombre, aunque sea sacerdote, rey o hechicero, no será más que un hombre. Cualquiera de sus gestos no será más que un gesto. Cualquiera de sus palabras no será más que una palabra. Cualquier rito no será más que un acto humano. A partir de ahora, tu mundo está vacío de dioses. Yo te lo confío para que ejerzas sin temores tu libertad. Por encima de ti solo estoy yo, tu liberador. Acércate a los árboles, explora los mares, escala las montañas, cruza sin temor los ríos. No tengas miedo. Eres libre. En este mundo terrible y maravilloso, todo es mío y yo te lo he encomendado a ti.»²

Ese día, al pie del Sinaí, comenzó uno de los mayores procesos de liberación de la historia. Allí, el Dios de Israel comenzó a liberar a la humanidad de su inclinación a la idolatría, del yugo de las supersti-

2. Véase A. Maillot, *Le Décalogue: une morale pour notre temps*, Les Bergers et les Mages, París, 1976, pág. 27.

ciones y de la alienación de las fanatismos. Y digo bien “empezó”, porque no ha terminado. A los israelitas —como a todos los demás— nos está costando muchos siglos comprender el insospechado alcance de esa libertad, o la buscamos por otros derroteros.

El primer mandamiento, al hablar de los “dioses ajenos”, no se refiere solamente a las divinidades paganas, sino a todo tipo de potenciales tiranos. En el trabajo, en el ocio, en la política, en nuestra vida privada, también corremos el riesgo de dejarnos subyugar por ídolos (referencias, modelos y criterios) opresores. Si lo contrario de un Dios ajeno es uno propio, se trata de hacer “nuestro” al Dios que libera. Porque sin esa liberación esencial, el hombre no es verdaderamente autónomo aunque se pretenda ateo.

El respeto del Dios único, garante de toda libertad verdadera, la convicción de que solo él merece adoración es más que una simple proclamación de monoteísmo.³ Cuando algo interfiere peligrosamente entre lo que debe ser supremo y todo lo demás, se viola tarde o temprano el primer mandamiento, porque al nivel más profundo del ser «nadie puede servir a dos señores» (Lucas 16: 13).

Este precepto recuerda que nadie goza de “inmunidad parlamentaria” ante el tribunal del universo. No hay soberano, casta, partido, estado o gobierno, ni sacerdocio que esté “más allá del bien y del mal”. Todos los endiosamientos y las idolatrías del poder, sean de origen económico, nacionalista, ideológico o religioso, resultan en la opresión de unos seres humanos sobre otros.

No es fácil comprender que conviene liberarse de dioses alternativos. Quizá por ello este mandamiento sea el más difícil de cumplir. Cuesta mucho desprenderse de muletas y amuletos, dependencias e independencias, señores aliados o tiranos, grandes o pequeños.

Como los israelitas, todos los seres humanos nos dejamos tentar alguna vez por la seducción de los baales. Los dioses de Canaán parecen a primera vista más permisivos, menos exigentes, más gratificantes que el Libertador. Y, fascinados por ellos, caemos en la idolatría —o en la idiotez— de dedicar energías, pensamientos, dinero y tiempo

3. El “temor” que la Biblia reclama para Dios (Deuteronomio 6: 2) es, en realidad, respeto, reconocimiento de su autoridad y aceptación de su soberanía.

a dioses caseros, o fabricados por otros hombres, a nuestra imagen y semejanza (*cf.* Apocalipsis 14: 6-12). Fácilmente depositamos en nuestros recursos, en los expertos o en la suerte la confianza debida a Dios. Así acabamos, prisioneros voluntarios, rindiendo honores indebidos a los culpables de nuestras opresiones.

El segundo mandamiento

«No te harás ídolos, figura alguna de lo que hay arriba en el cielo, abajo en la tierra o en el agua bajo tierra. No te postrará ante ellos, ni les darás culto; porque yo, el Señor, tu Dios, soy un Dios celoso: castigo la culpa de los padres en los hijos, nietos y bisnietos cuando me aborrecen; pero actúo con lealtad por mil generaciones cuando me aman y guardan mis preceptos» (Éxodo 20: 4-6).

Este precepto señala el peligro de confundir a Dios con las imágenes que nos hacemos de él, o de dedicar a los objetos la devoción que solo merece un Ser. Todas las cosas buenas de este mundo pueden convertirse en ídolos —el poder, el lujo, la apariencia, las riquezas, la gloria, la fama— y ocupar fácilmente el centro de nuestra vida. Cuando esto sucede, estamos transgrediendo el segundo mandamiento.

A menudo encontramos cosas que nos seducen más que las propuestas divinas: la fantasía de los artistas, el magnetismo de ciertas personalidades, los halagos de la publicidad o los delirios de nuestra imaginación. Desorientados o fascinados, nos cuesta distinguir lo seguro de lo posible, lo imaginario de lo real, lo verdadero de lo falso. “No te harás imágenes” significa que las representaciones mentales que nosotros nos fabricamos y exaltamos pueden convertirse en ídolos.

Ni siquiera las instancias religiosas están exentas de este riesgo. Cuando el prestigio, la organización, la personalidad o la jerarquía se interponen, aunque solo sea parcialmente, entre el ser humano y el Ser supremo, están interponiendo una “imagen” delante de Dios,⁴ e incurriendo en “delito” de idolatría.

El tercer mandamiento

«No pronunciarás el nombre del Señor, tu Dios, en falso. Porque no dejará el Señor impune a quien lo pronuncie en falso» (Éxodo 20: 7).

4. A. Maillot recuerda, oportunamente, el parentesco etimológico entre ‘ídolo’, ‘idea’, ‘ideal’ e ‘ideología’ (*op. cit.*, pág. 45).

Tomar el nombre de Dios en vano es no tomar en serio la dignidad divina, abusar de su discreción y utilizar su nombre a la ligera. Desde las imprecaciones blasfemas más vacías de contenido semántico hasta los discursos piadosos más hipócritas, ¿cuántas injusticias somos capaces de cometer en nombre de Dios? No tomar su nombre en vano significa, sobre todo, respetar al otro y no intentar manipularlo en nombre de nada, y menos aún de la religión.

Al riesgo de transgredir este precepto no escapan ni los creyentes ni los "profesionales" de la religión. Cada vez que unos y otros se sirven de Dios o apelan a su palabra por interés o hipocresía con fines que Aquel desaprueba, están usando su nombre en falso. Únicamente cuando la vida —y no solo la lengua— honra a Dios, este mandamiento encuentra su verdadero cumplimiento.

El cuarto mandamiento

«Fíjate en el sábado para santificarlo. Durante seis días trabaja y haz tus tareas, pero el séptimo día es un día de descanso dedicado al Señor, tu Dios: no harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu esclavo, ni tu esclava, ni tu ganado, ni el emigrante que viva en tus ciudades. Porque en seis días hizo el Señor el cielo, la tierra y el mar y lo que hay en ellos, y el séptimo descansó; por eso bendijo el Señor el sábado y lo santificó» (Éxodo 20: 8-11).

El cuarto mandamiento se refiere a la vez a la necesidad básica de asumir la vida física trabajando y a la de equilibrarla consagrando el tiempo debido a la dimensión espiritual. Nos recuerda que debemos nuestra existencia al Creador y que para mantener viva nuestra comunión con él, necesitamos dedicarle un mínimo de atención. Este precepto es el signo más claro de la fe, porque es «el reconocimiento humano de que Dios sabe mejor que el hombre lo que este necesita».⁵

Dios quiere nuestra felicidad, pero nos cuesta creerlo. Siempre tenemos miedo de perdernos algo bueno si le hacemos caso. Así, nos consumimos en un desasosiego sin fin, sin encontrar la paz del alma que tanto necesitamos. Acordarse del sábado significa descubrir que el equilibrio humano es tanto interior como exterior, y requiere su tiempo.

5. E. C. Smith, "The Ten Commandments in Today's Permissive Society: A Principleist Approach", *Southwestern Journal of Theology* 20 (1977), pág. 53.

Junto con el siguiente, este precepto es el único formulado positivamente en un Decálogo hecho de prohibiciones. La voz 'acuérdate' nos invita a recordar periódicamente al Creador con gratitud, porque en este ámbito es inútil prohibir. El respeto verdadero solo puede surgir de un impulso libre de la voluntad.

El quinto mandamiento

«Honra a tu padre y a tu madre;⁶ así prolongarás tu vida en la tierra que el Señor, tu Dios, te va a dar» (Éxodo 20: 12).

El quinto es el único mandamiento acompañado de una promesa (Efesios 6: 2-3). La continuidad de la vida está en relación con el respeto de sus transmisores: en primer lugar Dios, después los padres. El término usado para "honrar" (*abed*) significa también "sopesar", es decir "valorar", "estimar" y "apreciar". Si bien la obediencia puede formar parte de la honra debida a los padres, el precepto no la pide, ya que aquella solo se requiere plenamente hacia Dios. Pide respeto, es decir, plena consideración en el amor.⁷

La madurez de la autonomía no se alcanza al deshacerse de todo vínculo familiar, aunque algunos nos contraríen. Para encontrar nuestra propia identidad en la vida, no sobra la familia ni hay que cortar con las raíces. Honrar a los padres es comprender que el respeto y el amor por los que nos han precedido es más justo y beneficioso que la ingratitud o el olvido.

El sexto mandamiento

«No matarás» (Éxodo 20: 13).

Encabezando la segunda parte del Decálogo, el sexto mandamiento recuerda el carácter sagrado e inviolable de la vida. El valor absoluto de la vida humana procede de la dimensión de eternidad que le confirió su autor. Al crear al hombre a imagen suya (Génesis 1: 27) le dio un propósito, un sentido y una transcendencia que rebasan los límites de la misma existencia. Cualquier atentado contra la vida

6. Observamos que padre y madre son nombrados separadamente, y que, en la repetición del mandamiento (Levítico 19: 3), la madre se menciona en primer lugar.

7. Jesús citó precisamente este mandamiento como ejemplo de transgresión fácil, incluso para hijos aparentemente piadosos (Mateo 15: 1-9; Marcos 7: 11-13).

—odio, tortura o indiferencia— es un delito contra la humanidad y contra su creador. Como explicará Jesús, este mandamiento no se limita al acto de homicidio, sino que condena todas las agresiones, incluso verbales, a la integridad del otro (Mateo 5: 21-26).

Este precepto proclama la unidad fundamental de la familia humana, el respeto total de la persona, sea cual fuere su edad, sexo, condición social, origen, lengua, religión o ideología, y requiere la solidaridad de todos sin excepciones.

En nuestro mundo hay demasiada violencia, demasiado odio entre individuos, clases, etnias, tendencias políticas y religiones, y demasiados seres humanos tratados inhumanamente. El sufrimiento de los unos, los abusos de los otros y la indiferencia de los restantes están reclamando a gritos que se haga efectivo el “no matarás” del Decálogo. La vida es infinitamente valiosa y merecedora de un respeto que nadie tiene derecho de violar o alienar.

La convicción de que la vida es sagrada exige que sea respetada en todas sus formas, tanto en su duración como en su calidad. En este mundo «nadie vive para sí ni muere para sí» (Romanos 14: 7). Los seres humanos dependemos unos de otros. Atentar contra la dignidad de la vida es transgredir el espíritu de la creación. Respetar los derechos humanos en la fraternidad y la solidaridad verdaderas, es una simple cuestión de supervivencia.⁸

La existencia se ha vuelto una lucha continua por sobrevivir en la que prevalece la ley del más fuerte. Ganar, triunfar, seducir, dominar, conseguir el poder. En este ambiente de desconfianza, rivalidad y violencia, es fácil ver al otro como un obstáculo. Tememos que nos perjudique, que nos aventaje, que se aproveche de nuestra debilidad, que empañe nuestra imagen. Nuestro recelo, hecho de temor agresivo y hostil, nos autodestruye. Este mandamiento recuerda que la paz en el mundo empieza por mi propia contribución a la paz.

El séptimo mandamiento

«No cometerás adulterio» (Éxodo 20: 14).

8. Cf. Parlamento de las religiones del mundo: “Principios de una ética mundial”, *Isegoría* (1994) 10, pág. 12.

El séptimo mandamiento exige el respeto de la afectividad propia y ajena. Según el pensamiento bíblico, el adulterio supone una falta de respeto tanto a la familia como al proyecto divino de que la pareja forme «una sola carne» (Génesis 2: 24).

Desde el punto de vista estrictamente legal, este precepto atañe en principio a personas casadas, requiriendo, por una parte, fidelidad al cónyuge y, por otra, respeto al vínculo de las demás parejas. Pero Jesús explicó que su sentido profundo va en la dirección de “no prostituirás ni te prostituirás”, es decir, “no rebajarás a nadie, empezando por ti mismo, al nivel de mero objeto sexual”, lo que se aplica a cualquiera, ya que empieza en el pensamiento (Mateo 5: 27-28). La convivencia en el amor conlleva una actitud inalienable de respeto mutuo, de generosidad y de profunda consideración (Mateo 5: 29-30).

Nuestro mundo sufre demasiados problemas en la esfera de la dignidad humana. Este mandamiento condena la traición, la explotación, la discriminación y el abuso de otros como formas indignas de degradación, y potencia los valores del amor, la fidelidad, el respeto de los lazos familiares, de la intimidad de la persona y de sus sentimientos.

Hombres y mujeres nos necesitamos. Pero a menudo se confunden amor y atracción, necesidad y pasión. Cuando temores, deseos y egoísmos nublan la visión, es fácil buscar compañía o placer a cualquier precio, confundir el amor con sus caricaturas o contentarnos con encuentros superficiales o con relaciones sin futuro. Y lo que es peor, a veces sin respeto y sin satisfacciones duraderas. Así hacemos del amor un mero consumo y del otro un oscuro objeto del deseo o simplemente un intercambio reemplazable. Aprender a amar es descubrir que, a la larga, diversidad está lejos de significar intensidad, y que fidelidad está más cerca de felicidad de lo que parece.

El octavo mandamiento

«No robarás» (Éxodo 20: 15).

El octavo mandamiento requiere el respeto de todo lo ajeno. Curiosamente, la Biblia enseña, por una parte, el derecho a la propiedad privada y, por otra, que este derecho no es absoluto, puesto que todo propietario es responsable ante Dios del uso de sus bienes (Mateo 25: 40-45; Efesios 4: 28). Dicho de otro modo, este mandamiento recuer-

da que ningún ser humano tiene derecho a atentar —sea cual fuere la manera— contra la propiedad ajena, como tampoco lo tiene a hacer uso de la propia en detrimento de nadie.

Este precepto plantea la necesidad de obrar con justicia, responsabilidad e integridad en el uso del dinero, riquezas, bienes y servicios. La falta de honradez en estas cuestiones no supone solo un delito contra la propiedad, sino también un delito contra las personas.

En nuestro mundo hay demasiada hambre, pobreza y miseria. Demasiadas diferencias entre ricos y pobres, demasiadas estructuras sociales injustas, demasiadas personas que sufren de desempleo o son explotados con trabajos mal remunerados. El afán de lucro, la rapacidad, la corrupción, se han convertido en un cáncer social, que condena a la sociedad de consumo a una situación de permanente injusticia y conflictos económicos entre dominadores y dominados.

A veces, no nos basta con lo que tenemos para vivir plenamente. Creemos que nos falta la fortuna del otro, sus bienes, su éxito. Mucho de lo que pertenece al prójimo quisiéramos poseerlo nosotros, y rápido. Así nos arriesgamos a comprometer nuestra honradez de forma abierta o camuflada, buscando apagar con el *tener* una sed que solo saciaría el *ser*, olvidando a los que tienen menos e ignorando que hay más satisfacción en dar que en recibir (Hechos 20: 35).

El noveno mandamiento

«No darás testimonio falso contra tu prójimo» (Éxodo 20: 16).

El noveno mandamiento exige velar por la justicia protegiendo el buen nombre del prójimo, defendiendo la verdad y la imparcialidad. Condena cualquier forma de mentira y, en particular, todo atentado a la reputación ajena, desde la calumnia hasta la simulación ya que, a veces, la crítica refinada puede estar disfrazada de elogio.

Desde una formulación positiva, esta propuesta invita a fomentar la sinceridad, a buscar la verdad —en pensamiento, palabra y obra— y a defenderla, en un mundo de fraude, mentira, hipocresía y demagogia. En política, en los negocios, en los medios de comunicación, en las relaciones humanas, prevalecen la deformación de la realidad, la manipulación de datos, el engaño, la desinformación y los intereses creados. Todos necesitamos aprender que la verdad es también un derecho.

La vida es tan compleja que en algunos momentos parece imposible hacerle frente sin tener que deformar la realidad o ponerse una máscara que nos proteja de los demás o de nosotros mismos. Nos cuesta poco encontrar razones justificadas para mentir: obtener beneficios, camuflar los fracasos o errores, salir del paso, hacernos valer. Disimular se ha convertido en un hábito, un mecanismo de defensa casi inconsciente. Nos falta valor para enfrentar la realidad. Sin embargo, solo la verdad nos haría libres (Juan 8: 32).

El décimo mandamiento

«No codiciarás los bienes de tu prójimo; no codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey, ni su asno, ni nada que sea de él» (Éxodo 20: 17).

El último mandamiento del Decálogo es el único que se sitúa en el ámbito incontrolable de los sentimientos. No concierne una acción concreta sino una actitud mental, basada en el principio de que antes de una mala acción hay un mal pensamiento (Marcos 7: 22-23). El codicioso, quien no sabe contentarse con lo que le corresponde, "pierde su alma",⁹ su felicidad, su sosiego y su paz interior.

Queremos ser felices y nos amargamos la vida comparándonos con los demás. Nos parece que el otro tiene más suerte, que su vida es más fácil o más agradable. Y esto nos hace envidiosos, desgraciados y mezquinos. Nuestra mente, falseada por el egoísmo y la insatisfacción, acepta mal las diferencias. Dejar de codiciar, no compararse con nadie, es acabar con el desasosiego de desear lo imposible, asumiendo plenamente la realidad.

Puesto que la codicia y la envidia atentan contra la fraternidad, ya que presuponen la falta de amor, este precepto resume la segunda parte del Decálogo, como el primer mandamiento resume la primera.

Diez veces libre

Recapitulando, podríamos decir que cada punto del Decálogo propone liberarnos de algunas de las innumerables servidumbres en las que solemos caer los seres humanos. Así pues, a través de sus rotun-

9. Véase la parábola del rico insensato: Lucas 12: 13-21.

das negaciones, cada mandamiento nos abre un camino de libertad invitándonos a ser diez veces libres:

1. Libres del poder de las religiones y de sus representantes, de las influencias de espíritus o astros y de los terrores de lo oculto.
2. Libres de las supersticiones paralizantes, de las imágenes e imaginaciones, de las verdaderas idolatrías y de las falsas verdades.
3. Libres de las manipulaciones de lo sagrado o de la ignorancia de Dios para aprender a respetarlo mejor.
4. Libres de las cadenas del egoísmo –del trabajo o del ocio– para aprender a trabajar y a descansar plenamente el cuerpo y el espíritu.
5. Libres del individualismo insolidario, reconciliados con las raíces de nuestra existencia.
6. Libres de los peligros de la agresividad, para disfrutar la vida en la fraternidad solidaria.
7. Libres de los sucedáneos del amor, para amar plenamente, sin reservas.
8. Libres de la insatisfacción material y de la necesidad de poseer a cualquier precio.
9. Libres de todas las máscaras, para ser uno mismo, sin tener que deformar la verdad.
10. Libres, en fin, de las cadenas de la envidia, para disfrutar la paz.¹⁰

El secreto de la libertad fue revelado en el Decálogo. Tanto la experiencia como el corazón nos dicen que se trata, en efecto, de una “Ley de libertad” (Santiago 1: 25). Pero resulta difícil seguir sus elevadas propuestas. A pesar de nuestras mejores intenciones, nunca llegamos a liberarnos por completo de nuestras trabas.

Y es que no basta con amar la libertad. Hace falta, además, saber qué hacer con ella.

10. Inspirado en E. Lange, *Dix fois libre*, Presses Bibliques Universitaires, Lausana, 1988.

8

Leyes sobre la familia

«Las palabras que hoy te digo [...] se las inculcarás a tus hijos y hablarás de ellas estando en casa y yendo de camino.»
Deuteronomio 6: 6-8

LA FAMILIA ocupa un espacio central en la Torá. Numerosas disposiciones velan por su protección y, en particular, por su integridad (Deuteronomio 6: 1-9; 11: 18-21; cf. 4: 9). Además, es en su seno donde se espera que la Ley sea estudiada, practicada y transmitida en primer lugar.

La pareja

En los más antiguos relatos del Pentateuco, procedentes de una época muy anterior a este, se resalta la unión de la pareja y la creación del ente familiar (Génesis 1: 28; 2: 18-24) como un acontecimiento de la mayor importancia. Los textos del Génesis (capítulos 1 al 3) subrayan la bondad del proyecto divino, pero recuerdan con suma lucidez lo que los seres humanos han hecho de él.

Proyecto de Dios y realidad humana, el matrimonio es abordado en un contexto histórico, social y cultural marcado por las costum-

bres de la época. Los textos, muy realistas en cuanto a los riesgos de la aventura conyugal, la rodean con toda clase de atenciones. Así, durante el primer año, el hombre debe permanecer enteramente disponible para su mujer, quedando eximido incluso de la obligación de ir a la guerra (Deuteronomio 24: 5). Diversas disposiciones de protección intentan mantener la estabilidad de la pareja apelando tanto a la responsabilidad jurídica como al respeto. Todas ellas están encaminadas a proteger al individuo, a la familia y a la sociedad de los grandes problemas relacionados con la sexualidad en la vida familiar (incesto, infidelidad, poligamia, concubinato, divorcio) marcándole límites seguros.

Lo primero que ponen en evidencia los textos es que la sexualidad, en sí misma, es un bien que procede de la voluntad del Creador: «Dios los hizo hombre y mujer» (Mateo 19: 4; Génesis 1: 27). Es interesante observar que en ninguna parte se supedita la relación conyugal a su finalidad utilitaria, o se hace de esta un simple medio al servicio de la procreación. Si bien se insiste en el carácter sagrado de la alianza,¹ se desacraliza en cierto sentido la sexualidad, liberándola de muchos tabúes y exaltándola como medio privilegiado de la expresión del amor. La relación conyugal es uno de los símbolos preferidos por la Biblia para describir la relación entre Dios y su pueblo (Oseas 1-3; Jeremías 3: 1-5; 31: 1-4, 21-22; Ezequiel 16: 1-63; 23: 1-49; Isaías 54: 1-17).

Contrariamente a ciertas infundadas afirmaciones, la Biblia no relaciona la sexualidad con ninguna maldición, sino que hace de ella la primera de las bendiciones divinas: A semejanza de su Creador, se insta a hombre y mujer a «ser fecundos y a llenar la tierra» (Génesis 1: 27 ss.). La Biblia no desaconseja el disfrute de esta facultad, sino la soledad: «No es bueno que el hombre esté solo: le daré compañera idónea» (Génesis 2: 18).

La sexualidad revela por excelencia la finitud y dependencia del ser humano, que no puede vivir por sí mismo, sino que recibe su ser de otros. Crisol de experiencias ambiguas, tan placenteras como cargadas de consecuencias, la interacción sexual lleva al hombre y

1. El matrimonio se llamará posteriormente *qiddushin* o "consagración", porque los cónyuges se entregan el uno al otro (*Qiddushin* 2b). Cf. R. Patai, *L'amour et le couple aux temps bibliques*, Éd. de Minuit, París, 1967.

a la mujer a franquear los límites que los separan y distinguen, abriéndose a la posibilidad de crear una nueva existencia y alterar el curso de la vida.² Gracias a esta relación profunda con otro ser, deseado y amado en su diferencia, el hombre y la mujer participan en la transmisión de la vida.

La Biblia habla mucho de amor, pero no lo entiende solo como un impulso hacia el otro para colmar un vacío o una necesidad, o como un mero sentimiento, sino como un don de sí mismo al otro, que precede a la vida y es consustancial con ella.³ En el marco ideal de este amor se sobreentiende la relación más íntima posible entre el hombre y la mujer.

La tradición bíblica sabe que en la corporalidad humana hay una dimensión que ni siquiera el matrimonio permite explorar plenamente porque el cuerpo no es un objeto sino una presencia, expresión de la plenitud del ser y templo del espíritu (1 Corintios 6: 18-20). En el pasaje dedicado a la institución de la pareja (Génesis 2: 18-25), la afirmación «seréis una sola carne» (Génesis 2: 24) no se limita al orden de lo biológico. El hombre y la mujer están llamados a ser una sola carne no solo para procrear sino también para encontrarse mutuamente en la intimidad máxima, en una profundidad de comunión que eclipsa las demás relaciones sexuales.

En este importante pasaje se recuerda que el pacto conyugal trasciende los lazos familiares que unen a los hijos con sus padres y constituye el compromiso más serio entre dos seres humanos. «El hombre dejará a su padre y a su madre y se unirá a su mujer» (Génesis 2: 24). El impulso del hombre hacia la mujer y de la mujer hacia el hombre conlleva una ruptura de su situación de dependencia familiar precedente y requiere que ambos sean capaces de construir, por su cuenta y riesgo, una realidad familiar y existencial responsable. Para que este importante paso sea fructífero y provechoso, el texto asume que tanto a nivel físico como psicológico los conyu-

2. E. Fuchs, *El deseo y la ternura: fuentes e historia de una ética cristiana de la sexualidad y del matrimonio*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1995, págs. 41-42.

3. De ahí que el término usado para traducir la noción de amor en la Biblia griega sea *agape* y no *eros*. Cf. A. García Moreno, «*Agape* en los escritos joánicos», *Estudios Bíblicos* 51 (1993), págs. 353-392.

ges han alcanzado la madurez del adulto y son capaces de compartir plenamente su existencia, en todas las esferas de la vida.

La advertencia de «lo que Dios unió no lo separe el hombre» (Mateo 19: 6) recuerda que el ideal de la unión definitiva es vulnerable, y que los seres humanos corren constantemente el riesgo de la ruptura.

El relato denominado “de la caída” (Génesis 3: 1-24) pone en evidencia que la relación que el hombre mantiene con Dios afecta a la imagen que se hace de sí mismo y de sus relaciones con el otro. Al insinuar la serpiente a Adán y Eva que Dios los mantiene en una situación castrante de dependencia, impidiéndoles el acceso a la libertad, estos se sienten naturalmente impulsados a violar la prohibición e imponer sus deseos. La serpiente consigue así que dejen de percibir la realidad como un don del amor y les parezca un terreno vedado («la mujer vio que el fruto era deseable...», Génesis 3: 6).

En el plano sexual, la consecuencia inmediata es que el otro, en su turbadora diferencia, pasa de ser “ayuda idónea” (Génesis 2: 18) a objeto de deseo. La desnudez, que antes potenciaba el encuentro, ahora parece una amenaza (Génesis 3: 7; 2: 25). Hay que esconderla de la mirada inquietante del otro. El sexo, sutilmente convertido por el temor en impulso inevitable en la propia carne, y en fruto a la vez codiciado y prohibido en la carne ajena, pierde su inocencia natural para convertirse en instrumento de poder y seducción. De ahora en adelante quedará condenado a debatirse entre la osadía y el pudor.

El viejo texto enumera con toda lucidez las trágicas consecuencias de este cambio. Hombre y mujer van a perder su autonomía. En su relación macho-hembra estarán en constante tensión entre la atracción y el dominio. «Tu deseo te impulsará hacia el hombre y él te dominará» (Génesis 3: 16). La mujer tendrá que hacer frente a la dureza del hombre y el hombre tendrá que luchar contra la dureza de la tierra (Génesis 3: 17-19). Hombre y mujer, antes complementarios, se convierten en rivales dependientes. La mujer frente al hombre y a las contingencias de su maternidad, el hombre frente a la mujer y las responsabilidades de la familia y el trabajo.

El texto deja claro que la tensión entre el ideal propuesto por Dios a los seres humanos y la realidad que estos viven no se debe al sexo

(o a su presunta pecaminosidad) sino a sus propios conflictos, de los que las leyes intentarán protegerlos.

Relaciones prohibidas

La legislación excluye una serie de relaciones empezando por las incestuosas:

«No haréis lo que hacen los egipcios, con quienes habéis convivido, o los cananeos, a cuyo país os llevó, ni seguiréis su legislación [...] cumplid mis leyes y mis mandatos, que dan vida al que los cumple [...] No te allegarás a ninguno de tus parientes [para tener relaciones sexuales con él]: No tendrás relaciones con tu madre [...] con la concubina de tu padre [...] con tu hermana [...] con tu nuera [...] con tu cuñada [...]», etcétera. (Levítico 18: 1-16; cf. Levítico 20: 1-27; Deuteronomio 22: 13-30).

Para evitar, cortando por lo sano, cualquier riesgo de relación escabrosa, la Ley prohíbe literalmente «descubrir la desnudez» de una serie de personas. Además de los diversos grados de parentesco incluye también otras situaciones dudosas,⁴ las relaciones extramatrimoniales (Levítico 18: 20; Proverbios 5: 1-23), las homosexuales⁵ y la zoofilia,⁶ que recibe el más absoluto rechazo.

En la misma línea –aunque por otras razones– la legislación proscribía la participación en los ritos orgiásticos del mundo cananeo. Como estos cultos incluían la prostitución sagrada, asociaban la espiritualidad a prácticas sexuales independientes de una relación personal, a la vez que relacionaban la percepción de lo sobrenatural con el orgasmo, es decir, con sensaciones acompañadas de una cierta pérdida de la conciencia. La Ley no solo señala los riesgos de la promiscuidad en sí misma, sino que se opone a la distorsión de la noción de Dios que conlleva. De ahí que la idolatría se designe habitualmente en la Biblia con la expresión «prostituirse con los baales» (Jueces 8: 33; Jeremías 11: 13), y se considere, ante todo, como una infidelidad a la alianza.

4. «No tendrás relaciones con una mujer y con su hija o con dos primas hermanas. Son de la misma sangre: es aborrecible. No tomarás a la vez a una mujer y a su hermana, creando rivalidades al tener relaciones también con ella, mientras vive la otra», etc. (Levítico 18: 17-23).

5. «No te acostarás con varón como con mujer: es abominación» (Levítico 18: 22).

6. «No te acostarás con un animal. Quedarías impuro. La mujer no se ofrecerá a un animal para que la cubra. Es una depravación» (Levítico 18: 23).

El adulterio

La Torá trata el adulterio de un modo muy similar a las demás legislaciones vecinas, como muestra el cuadro comparativo de la página siguiente.

Como vemos, todos los códigos condenan severamente la infidelidad. Pero mientras las leyes asirias autorizan al marido ofendido a tomarse la justicia por su mano, la Torá no lo permite. Todo delito debe ser sometido a juicio.

A diferencia de otras leyes, que fueron muy sexistas hasta tiempos recientes, la Torá no hace ninguna distinción entre el hombre y la mujer en caso de adulterio, ni en lo que respecta a la gravedad de la falta ni en lo que concierne al rigor de la sanción (Deuteronomio 22: 22; cf. Éxodo 20: 14; Levítico 18: 20; 20: 10), que es para ambos la misma. Cabe añadir que la dureza de la ley queda considerablemente limitada por la posibilidad del repudio, que parece haber sido la opción más practicada (Deuteronomio 24: 1-4). La legislación tiende a proteger sobre todo las familias establecidas y a evitar de paso los problemas acarreados en una sociedad tribal por los hijos bastardos.⁷

La severidad de la Torá en el tratamiento del adulterio contrasta con el menor rigor con que contempla la poligamia y las relaciones con prostitutas, así como las infracciones sexuales de los solteros, en comparación con otras legislaciones patriarcales.

El divorcio

La Ley prevé la alternativa del divorcio (Deuteronomio 24: 1-4). No obstante, comparada con otros códigos, es menos explícita y también menos arbitraria sobre este punto.

En un mundo patriarcal en el que el repudio era un derecho exclusivo del marido, ya que la mujer era considerada en cierto sentido su propiedad, la obligación de la Torá de establecer un acta de divorcio, permitiendo a la mujer volver a casarse y rehacer su vida representa ya un considerable progreso social sobre otras legislaciones. En realidad,

7. Véase L. Aynard, *La Bible au féminin: de l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé* (Lectio Divina 138), Cerf, París, 1990, págs. 42-47.

Deuteronomio 22: 22 (cf. Levítico 22: 10)	Código de Hammurabi, 129	Leyes Asirias, 13-15
Si un hombre es sorprendido yaciendo con una mujer casada, ambos son reos de muerte: el hombre y la mujer.	Si la esposa de un hombre es sorprendida en la cama con otro varón, ambos serán atados juntos y arrojados al agua; pero si el marido perdona la vida a su esposa, el rey perdonará la vida al súbdito.	Si la esposa de un varón sale de su casa para yacer con un hombre que la deshonor, sabiendo que es la mujer de otro, se hará morir al hombre y a la mujer. Si un hombre sorprende a otro con su mujer con pruebas suficientes, y los mata a ambos, no es culpable de ningún delito... Si mata a su mujer debe matar también al amante; si le corta la nariz a su mujer, tiene que castrar al hombre y mutilar su cara. Pero si perdona a su mujer, debe perdonar también al hombre.

el divorcio será durante todo el periodo bíblico una práctica impopular,⁸ poco frecuente, a la que se recurrirá casi exclusivamente en caso de esterilidad.⁹

La mujer: ¿discriminación o protección?

La protección de la mujer en la Torá constituye un importante avance hacia la igualdad en el trato de los sexos. Así, aunque en tiempos

8. La tradición ha discutido constantemente el alcance de la enigmática cláusula *herwath dabar*, o "algo vergonzoso", que permite el divorcio. La escuela de Shamaí la limitaba al caso de conducta licenciosa o impúdica. La escuela de Hillel aceptaba como válidos otros motivos, tales como "cocinar mal", o "haberse enamorado de otra más bella". En Mateo 19: 9, Jesús limita la cláusula de excepción a los casos de *porneia*, es decir, de situación de irregularidad grave irreversible en lo que concierne a la unidad de la pareja.

9. La tradición rabínica (explicando Malaquías 2: 12-16) dice que «quien repudia a su mujer hace llorar al altar»; cf. Rabí Eliezer (siglo I), *Sanhedrin* 22a.

Deuteronomio 24: 1-4	Código de Hammurabi, 137-143	Leyes Asirias 38-39	Leyes Sumerias sobre la familia, 5-6
1. Cuando alguno tomare mujer y se casare con ella, si no le agradare por haber hallado en ella alguna cosa indecente, le escribirá carta de divorcio, y se la entregará en su mano, y la despedirá de su casa. 2. Y salida de su casa, podrá ir y casarse con otro hombre. 3. Pero si la aborreciere este último, y le escribiere carta de divorcio, y se la entregare en su mano, y la despidiere de su casa; o si hubiere muerto el postrer hombre que la tomó por mujer, 4. no podrá su primer marido, que la despidió, volverla a tomar para que sea su mujer, después que fue envilecida; porque es abominación delante de Yahveh, y no has de pervertir la tierra que Yahveh tu Dios te da por heredad.	137. Si un hombre repudia a su mujer, que no le ha dado hijos, le dará todo el dinero de su <i>tirhatu</i> y le devolverá íntegramente la dote que ella ha aportado de casa de su padre, y después podrá repudiarla. 139. Si no tiene <i>tirhatu</i>, le dará una mina de plata por su repudio. 140. Si es un <i>muskenu</i>, le dará solo el tercio de una mina. 141. Si la esposa de un hombre, que vive en casa de este hombre, quiere marcharse, actúa locamente, dilapida el dinero, o desatiende a su marido, se intentará convencerla, y si su marido decide repudiarla la dejará marcharse sin darle nada. Si el marido no quiere repudiarla, podrá tomar otra mujer, y la primera se quedará como esclava en casa de su marido. 142. Si una mujer toma aversión por su marido y le dice: «No me poseerás más», se examinará su caso para ver en qué falla: si es un ama de casa sin reproche, y su marido sale y la descuida mucho, la mujer será sin falta: puede tomar su dote y marcharse a casa de su padre. 143. Si es mala ama de casa, y frívola, si dilapida el dinero y descuida a su marido, se la echará al río.	38. Si un hombre repudia a su mujer, si quiere le dará lo que quiera, si no quiere, no le dará nada. Ella se irá con las manos vacías. 39. Si una mujer vive en casa de su padre y su marido la repudia, él tomará el <i>dumagu</i> que había pagado por ella; pero no tocará el <i>tirhatu</i>, que pertenece a la mujer.	5. Si una mujer detesta a su marido y le dice: «Ya no eres mi marido», se la echará al río. 6. Si un marido dice a su mujer: «Ya no eres mi mujer», le entregará media mina de plata.

anteriores a Moisés se dieron entre hebreos casos de matrimonio simultáneo con dos hermanas (Génesis 29), la legislación mosaica rechaza esta posibilidad (Levítico 18: 18), aceptada por las leyes babilónicas y egipcias, así como la venta de una mujer como esclava, aunque sea concubina (cf. Éxodo 21: 7-11; Deuteronomio 21: 14), transacción plenamente aceptada en las leyes mencionadas.

El texto del Génesis concede a la mujer un estatuto de sorprendente igualdad con el hombre —para aquella época—, llamándola «ayuda idónea» (Génesis 2: 18), «hueso de sus huesos y carne de su carne» (Génesis 2: 23). Los derechos de la mujer están protegidos en caso de violación o seducción (Deuteronomio 22: 28-29). En caso de calumnia o de denuncia por infidelidad (Deuteronomio 22: 13-19), el enigmático ritual de las «aguas amargas» (Números 5: 12-31) permite a la mujer sospechosa defenderse de una acusación insuficientemente fundada.

Particular atención merece la ley del levirato.¹⁰ Cuando un hombre fallece dejando viuda sin hijos, el hermano de su marido que esté disponible (llamado *go'el* o redentor) debe hacerse cargo de ella y darle descendencia (Deuteronomio 25: 5). La obligación es suficientemente seria para que, si el pariente se niega, la cuñada tenga derecho a imponerle una afrenta pública llamada *halitsa*, que consiste en descalzarlo y escupir delante de él, ante el tribunal de los ancianos, diciendo: «Así será tratado quien se niega a edificar la casa de su hermano» (Deuteronomio 25: 7-10; cf. Rut 4: 1-13) e imponerle el mote de «el sin sandalias». Sin hijos ni familia en que apoyarse, la mujer quedaba desprotegida. El procedimiento de la *halitsa* la dejaba por lo menos libre para volver a casarse fuera del clan.¹¹

A diferencia de otras legislaciones patriarcales, que requieren la muerte de la muchacha soltera seducida por un hombre, la Torá no prevé ninguna sanción contra ella. Todas las sanciones son para el hombre:

«Cuando alguien seduzca a una muchacha soltera y se acueste con ella, pagará la dote y la tomará por mujer. Si el padre de la muchacha no quiere dársela [en matrimonio], entonces él pagará [lo equivalente a] la dote que se da por las vírgenes» (Éxodo 22: 16-17; Deuteronomio 22: 23-29).

10. Término derivado de *levir*, cuñado; cf. Deuteronomio 25: 5-16.

11. La larga persistencia de este tipo de contrato queda atestiguada por Lucas 20: 27-38.

El seductor puede reparar su falta casándose con ella, pero si esta solución no interesa a familia de la joven, bastará con que pague una indemnización equivalente a lo que hubiera sido su dote matrimonial.

En la Torá el castigo para el homicida de su esclavo (Éxodo 21: 20) —absolutamente inconcebible no solo en los códigos penales de la antigüedad sino en los de tiempos relativamente recientes— se aplica indistintamente sea la víctima un hombre o una mujer, puesto que la Ley no considera la vida del dueño más valiosa que la de su servidumbre. La misma situación de igualdad se da en caso de esclavos heridos por los dueños, que obtienen de ese modo su entera libertad, sean hombres o mujeres.

Un decreto especial protege a la mujer encinta (Éxodo 21: 22-25):

«Cuando en una pelea [...] alguien golpee a una mujer encinta haciéndole abortar, pero sin causarle a ella ninguna lesión, se impondrá al causante la multa que reclame el marido de la mujer, y la pagará ante los jueces. Pero cuando haya lesiones, las pagará vida por vida, ojo por ojo, diente por diente.»

Mención aparte merece una enmienda provocada por la valiente y hábil intervención de las cinco hijas de Zelofehal, que consiguieron introducir en la legislación el derecho de herencia para las mujeres. A partir de ellas la Ley dirá (Números 27: 8-11): «Cuando alguno muera sin hijos, traspasaréis su herencia a sus hijas.»¹²

A pesar de todo, es evidente que el contexto social de la época sitúa a la mujer en un segundo plano legal del que no saldrá hasta fechas muy recientes. Sin embargo, no siempre se trata de discriminación. Así, por ejemplo, se ha creído ver un caso de segregación sexual en la dispensa de asistir a las fiestas religiosas que la Ley concede a las mujeres (Éxodo 23: 17). Basta consultar los libros históricos de la Biblia para constatar que no se trataba de una exclusión, ya que las mujeres acompañan a sus maridos regularmente (*cf.* 1 Samuel 1: 1-28; Lucas 2: 41-51; etc.). La Ley parece más bien dejarlas libres, teniendo en cuenta la menor disponibilidad que podían imponerles eventuales embarazos y lactancias.

Algo diferente ocurre con la exclusión de las mujeres del sacerdocio. Si bien es cierto que en la mayor parte de cultos paganos las sacer-

12. Véase su interesante historia en Números 27: 1-11 y 36: 1-13.

dotisas eran tan numerosas o más que los sacerdotes, también lo es que muchas de ellas se dedicaban a la prostitución sagrada. La legislación bíblica se opone aquí a unas costumbres que degradaban a la mujer en nombre de la religión. (Éxodo 20: 17; cf. Deuteronomio 5: 21).¹³ Si se tiene en cuenta, además, que el oficio de sacerdote, centrado especialmente en la inmolación y el despiece de los animales destinados a los sacrificios, exigía mucha fuerza física y se acercaba más a las tareas del matarife que a las de la cura de almas, se comprende que no se lo considerase idóneo para la mujer. Al igual que en otros cultos antiguos, y por las razones enumeradas, esas tareas se hallaban reservadas exclusivamente a hombres escogidos por su integridad física y debidamente entrenados.

Algunos textos dan la impresión de que la mujer casada se considera propiedad del marido. Así, el décimo mandamiento del Decálogo dice: «No codiciarás los bienes de tu prójimo, no codiciarás *la mujer* de tu prójimo, ni su esclavo, ni su esclava, ni su buey ni su asno ni nada que sea de él.» Esta noción de pertenencia, que sigue existiendo hoy en día en numerosas culturas, aparece, sin embargo, considerablemente matizada en posteriores pasajes de la Biblia, que insistirán en la pertenencia mutua.¹⁴ En realidad la Torá no contiene ningún precepto que prescriba la sumisión femenina, cuando esta ha sido lugar común en todos los códigos civiles, desde las *tabulae* matrimoniales romanas y el código napoleónico hasta legislaciones todavía más recientes.¹⁵

El respeto a los padres

La importancia concedida al respeto a los padres se hace patente en que el mandamiento que lo requiere es uno de los dos únicos redac-

13. Obsérvese que la tradición católica ha dividido este último precepto en dos mandamientos. La razón, sin embargo, no ha sido la de vindicar los derechos de la mujer, sino la de mantener el número de diez mandamientos tras haber eliminado el segundo, que prohíbe las imágenes (Éxodo 20: 8-9).

14. Así, en el Cantar de los Cantares ella dirá: «Mí amado es mío y yo soy suya» (Cantares 2: 16); «Yo soy de mi amado y mi amado es mío» (Cantares 6: 3); etc.

15. La famosa declaración de Pablo: «Las casadas estén sujetas a sus maridos, y los maridos amen a sus mujeres como Cristo amó a la iglesia y se entregó por ella» (Efesios 5: 22), se sitúa en un plano espiritual («como al Señor») y no legal. Véase L. Aynard, *op. cit.*, pág. 44.

tados en forma positiva en todo el Decálogo y el único acompañado de una promesa sobre los beneficios de su cumplimiento: «Honra a tu padre y a tu madre: así prolongarás tu vida en la tierra que el Señor tu Dios te va a dar» (Éxodo 20: 12). El término traducido por honrar significa a la vez, reverenciar, respetar y atender debidamente.

Aunque este precepto existe en prácticamente todas las legislaciones patriarcales, desde el punto de vista de la condición femenina hay que destacar un punto que lo distingue de otras, y es el estatuto de igualdad concedido a la madre, mencionada, en efecto, después del padre, pero situada en el mismo plano. El resto de la legislación requiere un honor igual para ambos.

Muchos pasajes bíblicos subrayan la importancia del papel de la madre en la familia.¹⁶ Para cualquier decisión grave, el patriarca necesita el consentimiento de la madre.¹⁷ Cualesquiera golpe o injuria infligidos a ella deben ser castigados con la misma severidad que los dirigidos al padre (Éxodo 21: 15, 17).

Del contenido de algunos textos se podría deducir que se trataba a los hijos como si fuesen propiedad del padre. Veamos el ejemplo más llamativo:

«Cuando alguien venda a su hija como esclava, esta no podrá ser liberada como un esclavo cualquiera. Si no le gusta al dueño al que había sido destinada, tendrá que hacerla rescatar. No tiene derecho a venderla a extraños, puesto que ha sido desleal con ella. Si se la da a su hijo, la tratará como si fuera su hija. Si toma además otra mujer, no podrá reducir en nada los derechos de la primera en lo concerniente a comida, ropa o derechos conyugales. Si la defrauda en alguna de estas tres cosas, ella podrá marcharse totalmente libre, sin pagar nada» (Éxodo 21: 7-11).

Para comprender el alcance de esta disposición hay que recordar que la esclavitud no existía entre los hebreos y que los términos “vender” y “esclavo” se refieren en la Torá a una prestación de servicios que no podía durar en ningún caso más de seis años, consistiendo, por lo general, en el simple pago de una deuda. La lengua hebrea es bastante limitada y el mismo término designa al esclavo, al siervo y al em-

16. Véase, por ejemplo, el poema alfabético sobre la buena ama de casa en Proverbios 31: 10-31.

17. Véase el caso del hijo rebelde (Deuteronomio 21: 18-21).

pleado. Esta cláusula sobre la “hija vendida como esclava” se refiere, en realidad, a la adquisición de una esposa de una clase social más baja y, en realidad, está destinada a defender a la mujer de abusos muy frecuentes, autorizados en otros códigos.

La educación de los hijos

La Torá concede un enorme valor a la transmisión de la vida y a la educación de los hijos. La orden «creced y multiplicaos» (Génesis 1: 28) es en realidad la primera enunciada en la Biblia. Desde el principio esta advierte a los padres que las consecuencias de sus errores pueden afectar a sus hijos hasta la tercera o cuarta generación y que, en contrapartida, sus buenos hábitos les benefician «hasta mil generaciones después» (Éxodo 20: 5-6).

La iniciación del niño a la vida religiosa comienza a una edad muy temprana, en cuanto esta puede repetir la *Shemá* y las oraciones de bendición.¹⁸ Aunque los niños estaban dispensados de la observancia de los mandamientos durante toda su infancia, se iniciaban desde muy pronto en su práctica, de manera que al alcanzar su mayoría de edad, doce años para las niñas y trece para los niños, pudiesen asumir sus responsabilidades.¹⁹ La Torá contiene numerosos pasajes que insisten sobre la necesidad de enseñar a los niños las leyes de Dios:

«Estas palabras que yo te mando las enseñarás a tus hijos y hablarás de ellas estando en tu casa, y andando por el camino, y al acostarte y cuando te levantes» (Deuteronomio 6: 6-9).²⁰

Las niñas aprendían sus obligaciones religiosas y domésticas con sus madres en el marco del hogar,²¹ bajo la responsabilidad última del padre. El Libro de los Proverbios conserva numerosas referencias a la

18. La Mishná estipula que los niños deben empezar a aprender la Torá a la edad de cinco años, la propia Mishná a los diez, a cumplir los mandamientos a los trece, y a estudiar las tradiciones orales (que darán después el Talmud) a los quince (*Abot* 5: 21)

19. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, París, 1993, pág. 352.

20. Ver además Deuteronomio 6: 20-21; Éxodo 10: 2 y 13: 8-14.

21. La idea de que la educación de las niñas debía ser diferente aparece ya en época intertestamentaria. Rabí Eliezer llega a decir, según el Talmud (*Sotah* 3: 4) que «quien enseña la Torá a su hija es como si le enseñase la desvergüenza.» Sin embargo, Pablo, tan acusado de misógino, dirá en el Nuevo Testamento que «en Cristo no hay hombre ni mujer» (Gálatas 3: 28).

educación de los hijos. La idea principal se resume en estas palabras: «Instruye al niño en el buen camino y aun cuando envejezca no se apartará de él» (Proverbios 22: 6).²² En realidad, las grandes obligaciones del padre con respecto a la educación de sus hijos incluyen la de enseñarles la Ley de Dios, formarlos en una profesión lucrativa: («Quien no enseña a su hijo un oficio hace de él un bandido») y (según una tradición popular) enseñarles a nadar.²³ La idea era que la única manera responsable de tener hijos era preparándolos eficazmente a sobrevivir por sí mismos.

Las principales obligaciones filiales marcadas por la Ley son el honor (Éxodo 20: 12) y el respeto, llegando a evocar la pena de muerte –sin duda como fórmula disuasiva– para el hijo rebelde que injuria y maltrata a sus padres (Deuteronomio 21: 18-21).²⁴ Sin embargo, la Biblia especificará más adelante que los hijos deben desobedecer a sus padres si estos los obligan a transgredir las leyes divinas.²⁵

La responsabilidad de la instrucción pública corría a cargo de los levitas,²⁶ que fundaron las primeras escuelas rabínicas y sinagogales. La importancia dada a la educación es tal que por nada del mundo había que suspenderla, ni siquiera para construir el templo. La *vox populi*, convencida de esta verdad, llegó a decir, más tarde, que «si Jerusalén fue destruida fue porque algunos padres descuidaron enviar a sus hijos a la escuela».²⁷

22. Cf. *Qiddushin* 29a

23. *Ibid.*; cf. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, pág. 332.

24. La opinión dominante en la tradición posterior es que la Torá no expresa en ese apartado la intención de aplicar la ejecución capital (puesto que la Biblia no registra ningún caso efectivo), sino mas bien su absoluto rechazo de tal comportamiento. Cf. *Sanhedrin* 71a.

25. «Es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres» (Hechos 5: 29).

26. «Ellos enseñarán tus estatutos a Jacob y tu Ley a Israel» (Deuteronomio 33: 10). El primer sistema de enseñanza general obligatoria se atribuye a Simeón Ben Chetah (siglo I a.C.), consolidado y reformado poco después por el Rabí Yehoshua Ben Gamla (siglo I d.C.), que fue sumo sacerdote poco antes de la destrucción del templo en el año 70 d.C.

27. *Shabbat* 119b

De lo puro y lo impuro

«Lo que sale de dentro, eso es lo que contamina al hombre.»

Marcos 7: 15

UNA BUENA parte de las normas de la Torá tienen que ver con las intrigantes nociones de *tahor* (puro) y *tamé* (impuro). Sin embargo, ninguna definición bíblica aclara en qué consiste exactamente el estado de pureza o impureza.

La raíz *thr* significaba originalmente «claro, puro, limpio, no mezclado ni adulterado».¹ En la traducción llamada “de los Setenta”,² la noción de *tahor* fue traducida por el adjetivo griego *kátharos*, de etimología insegura, pero de significado muy próximo. *Tahor-kátharos* significa, pues, puro, en el sentido de limpio, sin mancha, sin mezcla, sin riesgos. En el contexto de las leyes, «la pureza es el estado que se requiere de cualquier cosa (persona, animal u objeto) que se acer-

1. H. Ringgren, “Tahar”, *Theological Dictionary of the Old Testament*, Eardmans, Grand Rapids (Michigan), 1986, t. 5, págs. 287-296; cf. Éxodo 24: 10.

2. Primera traducción griega del Antiguo Testamento, realizada, según la *Carta de Aristeas*, por orden de Tolomeo Filadelfo de Alejandría, entre el 250 y 150 a.C.

ca al Dios santo. El término es en primer lugar ritual y solo secundariamente adquiere una dimensión moral o espiritual.»³

La noción de *tamé* (impuro) se parece en muchos aspectos a la de “tabú” (prohibido), aunque su significado se acerca en otros al de “contaminado” y “contaminante”.⁴ La traducción al griego de este término es muy reveladora, ya que el adjetivo elegido unánimemente en todos los textos es *koinós*, es decir, «común, vulgar, general, profano, secular, indiferenciado». ⁵ Por consiguiente, ‘puro’ o ‘limpio’ significa más bien “especial”, mientras que impuro o inmundo equivale generalmente a “común”, “igual que el resto” o “como todo el mundo”.

Así pues, el concepto de pureza, aunque parece estar estrechamente ligado a normas morales y ceremoniales, finalmente las rebasa. De esta ambigüedad entre lo físico, lo moral y lo religioso, participan las normas higiénicas, a las que nos referimos en el próximo capítulo, destinadas a ser cumplidas “religiosamente”.

Es importante observar que las categorías de puro e impuro, y sus equivalentes, limpio e inmundo, no se corresponden con las de “bueno y malo”, puesto que los mismos deberes de la vida, incluso el de la maternidad (Levítico 12: 1-8) o el enterrar a los muertos (Números 19: 11-16), ponen al ser humano en estado de *tamé*, de modo que la impureza resulta en ciertos casos a la vez indeseable e inevitable. Diríamos que esos actos interrumpen el estado “normal” de la persona al ponerla bruscamente en contacto con la esfera de lo extremo o de lo eterno perturbando una relación serena con el misterio de la vida.

En la Torá ‘impuro’ significa que representa un riesgo o un peligro de cualquier tipo, por ejemplo, las relaciones sexuales en ciertos grados

3. X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1977, págs. 370-371. Desde el punto de vista religioso-ritual se considera puro «lo que puede aproximar a Dios, e impuro lo que incapacita para el culto o excluye de él» (*Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967, pág. 116, nota 11), o «impide a una persona o a un objeto entrar en contacto con el templo o con el culto» (“Purity and Impurity, Ritual”, *Encyclopaedia judaica*, Keter, Jerusalén, 1974, t. 13, col. 1405.)

4. Así ha sido traducido por A. Chouraqui, *La Bible*, Desclée de Brouwer, París, 1985 *passim*.

5. “Le pur et l’impur”, *Traduction oecuménique de la Bible*, Édition intégrale, Cerf, París, 1975, Antiguo Testamento, págs. 203-204.

de parentesco (Levítico 18), la manipulación de cadáveres (Levítico 11: 39; Números 19: 11) o el contacto con la lepra (Levítico 13-14).

El sentimiento de respeto ante el misterio de la vida y de indignidad ante la santidad de Dios conllevan, casi irremediabilmente, actitudes de temor (a veces irracional e incluso mágico). Lo excepcional, lo sobrenatural, lo insólito, lo imprevisible, el paso de un estado conocido a otro desconocido, el desafío o la irrupción en el área de lo prohibido o lo sagrado, se percibe como una amenaza a la armonía de la vida, e incluso a la relación normal con Dios. Por eso la situación de impureza no entraña forzosamente culpabilidad. Lo culpable es actuar en estado de impureza como si se estuviese puro (Levítico 15: 31).⁶

Todo lo sagrado, empezando por lo relacionado con la transmisión de la vida, encierra riesgos y, como tal, puede hacer entrar en el ámbito de lo impuro. Tanto la eyaculación (Levítico 15: 1-10) como la realización de los deberes sacerdotales "marca" al hombre por el resto del día (Levítico 6: 2; 11: 31; 21: 2-3; Éxodo 29: 37; 30: 29).⁷ La expresión "será tamé hasta la tarde" (Levítico 11: 39-40; 15 *passim*) preside esas situaciones cargadas de consecuencias, que exigen junto con la purificación, un periodo de reflexión para evitar que se tomen a la ligera.

El ámbito del misterio

En el centro del universo de lo "puro e impuro" destacan los polos inquietantes de la sexualidad y de la muerte, es decir, las zonas misteriosas del origen y del fin de la vida. De ahí que la presencia de semen o de sangre, símbolos por excelencia de los medios portadores de la vida,⁸ lleve al hombre al filo de lo vedado.

En el marco de su sexualidad el ser humano entra en contacto con las fuentes de la existencia. En su propia carne descubre que sus pul-

6. Jesús explicará, más tarde, que la única "impureza" que compromete realmente la relación con Dios es la maldad, es decir, la obstinación en hacer daño al prójimo (Marcos 7: 1-23).

7. Maimónides reconoce que estas prescripciones, aparentemente arbitrarias, escapan a la lógica humana pero no por irracionales sino por rebasar el umbral de lo sobrenatural (*Hilchoth Mikwa'ot* 1: 8).

8. Véase M. Douglas, *Pureza y peligro: análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Siglo XXI, Madrid, 1991.

siones escapan fácilmente a su control pudiendo convertirlo en el transmisor de algo que viene de más allá y va también más allá. El alcance de este acto turbador le revela que es portador de lo más sagrado (la vida) y al tomar conciencia de ello, gracias a las precauciones impuestas por la Ley, un sano respeto lo invade.

Estas prescripciones intentan enseñar a los hombres –sin duda por vez primera– a subordinar sus instintos a una instancia superior, capaz de imprimir a las funciones físicas una dimensión espiritual.

Con sus parámetros de “puro e impuro”, las normas que acompañan la satisfacción de necesidades o instintos naturales –desde la alimentación hasta el sexo– ayudan al hombre a acostumbrarse a pensar en el otro precisamente en los momentos en que más tentado está a dejarse llevar por sus impulsos egocéntricos. El humilde gesto de recogimiento del que pide la bendición antes de tomar un bocado de pan, revela que ese alimento, aun siendo fruto directo de su trabajo, es acogido como un don.⁹

La Torá no establece una clara dicotomía entre actos sagrados y actos profanos. Todo es religioso de alguna manera. No hay compartimentos estancos. Todo tiene que ver con la vida espiritual, ya que la presencia de Dios transforma cualquier vivencia en una experiencia trascendente. En realidad el objetivo último de las normas de pureza es cultivar, con el sentimiento del deseo de la santidad, el de la presencia divina. La banal y eterna atracción de la libertad y del placer hacen perder fácilmente de vista la dimensión sagrada de la vida.

Factores de contaminación

¿Qué determina el estado de impureza, de no aptitud o de contaminación de algo? Los textos destacan cuatro factores:

1. El origen

Hay seres no aptos para ciertas funciones por su origen o naturaleza y que, por consiguiente, en ese sentido jamás se podrán purificar. Por ejemplo, en Levítico 11 se enumera una serie de animales no des-

9. C. Chaliel, “L’alliance avec la nature selon la tradition hébraïque”, en *Religion et Ecologie*, Cerf, París, 1993, pág. 24.

tinados al consumo. Siendo que la noción bíblica de “puro” e “impuro” no atañe a la esencia de las cosas sino a sus relaciones, las cosas no son “aptas” o “no aptas” en sí, sino en relación con cierto uso. Como dirá Pablo, «nada es impuro en sí mismo» (Romanos 14: 14). Eso significa que un camello puede ser perfectamente apto para el transporte (Génesis 24: 61-67) pero inadecuado para el consumo (Levítico 11: 3-4) y que la grasa animal no es apta como alimento, pero lo es para otros usos (Levítico 7: 24).

2. *El contacto*

Todos los seres u objetos, pueden “contaminarse” por contacto con un cadáver, un enfermo, la sangre o el semen.

¿Cuál es el común denominador de estos factores contaminantes? Los textos no lo dicen claramente. Al parecer, el principal agente de exclusión es la presencia o la amenaza de la muerte.¹⁰ La legislación mosaica declara impuro durante siete días a quien toca un cadáver (Números 19: 11-16) y le prescribe una purificación completa con agua lustral antes de reintegrarse a su vida habitual. Esta norma se aplica con especial rigor a los sacerdotes (Levítico 21) y se extiende también al contacto con cementerios, tumbas, despojos mortales y lugares cerrados en contacto con la muerte (Números 19: 14-20).

La legislación bíblica no explica claramente las razones de estas precauciones. Entre ellas debe de haber, sin duda, además de consideraciones de orden sanitario, prevenciones contra el culto a los muertos, tan generalizado en las antiguas civilizaciones del Mediterráneo.

Siendo la finalidad fundamental de la Ley la protección de la vida, la muerte aparece en ella como «la causa de todas las causas de impureza»,¹¹ una anomalía misteriosa en la armonía cósmica, una alteración ajena al proyecto de quien creó todo para que subsistiera.¹² Las precauciones mayores se refieren al cadáver humano. El peligro y el estado de alerta, surgen con la presencia de la muerte. Mientras hay

10. Las aves rapaces y todos los animales carnívoros están descalificados para el consumo porque se alimentan de otros animales, mientras que los rumiantes herbívoros, que se alimentan según el plan ideal de la creación según Génesis 1: 29-30, son comestibles.

11. Y. Halevi, *Ha-kuzari II*, 60.

12. *Shabbat* 1: 13-14; 11: 24

vida, la *tumah* (impureza) no aparece. Quizá como consecuencia, «uno de los mayores descubrimientos de la medicina hebraica es la septicidad. Podría decirse que Moisés es el precursor de Pasteur. Lo bien fundado de muchas de sus leyes ha sido confirmado, milenios después, por la bacteriología moderna [...]. En un principio se creía que la septicidad del cadáver humano se transmitía únicamente por contacto, pero hoy sabemos que se transmite también por el aire. Eso justifica que la tienda o la habitación donde se encontrara el cadáver también se considerase impura (Números 19: 14), con todo lo que contenía.»¹³

Como ha observado H. Baruk: «En la legislación hebraica los principios físicos y biológicos asocian indisolublemente las leyes morales a las divinas. Contrariamente al pensamiento occidental, lo espiritual no puede desligarse de lo corporal. Ambos se encuentran tan íntimamente unidos que forman un todo indivisible. Es el monismo integral, la cultura de la unidad, en la que lo divino y lo humano están tan estrechamente relacionados que los preceptos divinos no tienen otra razón de ser que favorecer la vida y la realización plena de las criaturas. Cultura enteramente abocada a la vida y a la santificación de la vida [...] totalmente centrada en prescripciones prácticas, cuya profunda espiritualidad es capaz de elevar y ennoblecer las realidades materiales y corporales más prosaicas y dar a la vida humana un valor y una grandeza infinitos.»¹⁴

3. La sangre

La sangre es el símbolo por excelencia de la vida. Por respeto al origen divino de la vida, ningún animal se puede comer con su sangre. Para transformarlo en vianda, todo animal destinado al consumo debe ser sangrado lo más completamente posible, de lo contrario se considera inmundo (Levítico 17: 10-16).

4. El tiempo

Algunas personas y objetos no son aptos para determinadas funciones, durante ciertos periodos, por razones que tienen todas en

13. Dr. H. Baruk, *Essai sur la médecine hébraïque dans le cadre de l'histoire juive*, Zikarone, París, 1973, págs. 44-45 y 147-148.

14. *Ibid.*, págs. 160-161.

común el contacto con los misterios de la vida y la muerte, con la presencia de sangre o con lo sagrado. Por ejemplo, la mujer que ha dado a luz es intocable durante su puerperio. Si su marido la toca (se supone sexualmente), se contamina porque transgrede un periodo en el que debería ser inaccesible (Levítico 12: 1-8).

Aquí cruzamos un umbral sumamente peculiar del pensamiento religioso del Antiguo Testamento. Los acontecimientos relacionados con el don de la existencia o con la llegada de la muerte, los periodos privilegiados en los que irrumpe el milagro de la vida o se roza el enigma del más allá, son sagrados. Quienes se encuentran confrontados con el misterio se consideran, durante un tiempo, no aptos para otras actividades (Levítico 15: 18). El "periodo de tregua" tras una relación sexual, les ayuda a no banalizar el encuentro y a tomar conciencia de que, en algunas de sus funciones, los seres humanos son en cierto sentido aún más sagrados. De ahí que se llame también *tamé* a lo que invade la esfera de lo divino. Una persona que pronuncia un voto, durante el periodo de su consagración a Dios, no puede realizar ciertos actos ni tomar ciertos alimentos (Números 6: 1-21). Su situación ya no es "común" sino "especial".

Normas de purificación

El hombre puede recuperar la armonía perdida con su entorno espiritual mediante una serie de medidas. Aparte del tiempo, y del fuego para algunos enseres, la mayor parte de las veces la purificación se realiza mediante lustraciones, baños y abluciones. El agua, y más concretamente el agua viva,¹⁵ limpia la sangre, aleja el semen, elimina la mancha, y con ello rectifica el pasado. La inmersión en el agua equivale, en el plano personal, en cierta manera, a una "muerte". Significa despojarse de los avatares pasados y acceder, a través de una verdadera metamorfosis, a una nueva vida. Al suprimir la impureza y abolir las huellas de la historia, el agua permite "nacer de nuevo".¹⁶

15. J. Goldstain, *Les valeurs de la Loi. La Thora, lumière sur la route*, Beauchesne, París, 1980, págs. 195-196.

16. M. Douglas, *op. cit.*, pág. 61 ss. Este poder purificador solo pertenece al agua en movimiento, río, agua de lluvia, agua lustral, etc. (Levítico 14: 7-9 *passim*).

Cuando el ser humano emerge de un baño ritual se siente transformado, apto para reemprender sus actividades en un estado de nueva pureza.¹⁷ Por eso, entre los profetas el perdón de los pecados se expresará preferentemente en términos de purificación lustral:

«Esparciré sobre vosotros agua limpia, y seréis limpiados de todas vuestras inmundicias; y de todos vuestros ídolos os limpiaré. Os daré corazón nuevo y pondré espíritu nuevo dentro de vosotros; quitaré de vuestra carne el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Y pondré dentro de vosotros mi Espíritu y haré que andéis en mis estatutos, y guardéis mis preceptos y los pongáis por obra.» (Ezequiel 36: 25-27; cf. Zacarías 13: 1).

Aunque estas abluciones cobrarán tanta importancia que serán precursoras de la noción cristiana del bautismo, Jesús insistirá en su valor relativo y secundario con respecto a la pureza de la intención y a la integridad moral (Marcos 7: 1-23).

A pesar del valor concedido en la práctica a esos ritos, en la Torá el medio de purificación más poderoso no será el agua sino el sacrificio (Hebreos 9: 10). En efecto, hay cosas que solo se pueden purificar a través de su destrucción. Pero ahí entramos en otra esfera, más compleja aún, si cabe, del pensamiento bíblico. A ella nos referiremos en el capítulo 13 (pág. 170).

17. El valor purificador del agua parece ser una constante del simbolismo religioso universal. Véase M. Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1990, pág. 243.

10

Normas sanitarias

*«Si escuchas estos decretos y los mantienes
y los cumples, el Señor tu Dios [...] desviará de ti la enfermedad.»*
Deuteronomio 7: 12-15

UNA DE LAS PARTICULARIDADES más originales de la legislación bíblica reside en la importancia que concede a las normas sanitarias. De los 613 mandamientos de la Torá, 213, es decir, más de un tercio, entran en esta categoría.¹

La vocación de “protección de la salud pública”² de estas regulaciones es sorprendente, incluso comparada con legislaciones actuales. Las medidas de prevención de epidemias, las normas de higiene, las ins-

1. S. Muntner, “Medicine”, *Encyclopaedia judaica*, Keter, Jerusalén, 1972, t. 11, col. 1179.

2. Cabe precisar, sin embargo, que el hebreo antiguo no tenía ninguna palabra con el significado exacto de “salud”. Este concepto se expresaba mediante la palabra *shalom*, que incluye las nociones de “plenitud, prosperidad, bienestar y paz”.

trucciones sobre la dieta, las prescripciones sobre el descanso, entre otras, no tienen paralelo en las leyes de su tiempo.³

Medicina social

Destacan, ante todo, los capítulos 13 y 14 del Levítico, con una serie de prescripciones sanitarias encaminadas a prevenir enfermedades infecciosas, sobre todo epidémicas: aislamiento temporal del individuo enfermo o supuestamente contaminado, cuarentenas, obligación de escaldar la ropa y pasar por el fuego los objetos de uso personal o los utensilios de cocina de las personas contaminadas, destrucción o cremación de los presuntos focos de infección, y escrupulosa inspección para “dar de alta” a los enfermos restablecidos (Levítico 14: 1-9).

Todo contacto con un animal muerto, con un cadáver humano o con alguien que sufriese cualquier tipo de pérdida de sangre o de flujo, requería un baño completo de la persona en cuestión, así como de todos los vestidos y objetos que hubiese tocado, y un periodo variable de aislamiento de la comunidad (Números 19: 7-16; Levítico 15: 2-13). Del mismo modo, la ropa, las armas y demás utensilios del soldado que regresaba del campo de batalla, debía someterse sistemáticamente a cuidadosas medidas de desinfección (Números 31: 19-24).

Instrucciones muy concretas sobre la obligatoriedad de cubrir con tierra excrementos, letrinas y vertederos de basuras, limitaban el contagio de infecciones, a la vez que permitían mantener limpio el entorno (Deuteronomio 23: 13-14).

La prohibición del uso de bebidas alcohólicas no solo se aplicaba a los sacerdotes en activo sino a cualquier persona que se dedicase al servicio de la comunidad:

«El hombre o la mujer que se consagre al servicio de Dios haciendo voto de nazareo se abstendrá de vino y de sidra; no beberá vina-

3. Quizá esto ayude a explicar que, desde el principio de su historia hasta nuestros días, los judíos hayan desempeñado un papel tan importante en el desarrollo de la ciencia médica. Desde la época talmúdica, el ejercicio de la medicina ha sido una de las actividades en la que más han destacado. Es significativo que hasta la fecha casi la cuarta parte de los premios Nobel de medicina sean de procedencia hebrea (*ibíd.*, col. 1178).

gre de vino, ni vinagre de sidra, ni beberá ningún licor [...] todo el tiempo de su nazareato» (Números 6: 2-4).⁴

No es de extrañar que la salud –considerada como una de las mayores bendiciones divinas– se percibiese en íntima asociación con el respeto de estas leyes:

«Si sirves al Señor tu Dios, él bendecirá tu pan y tu agua, apartará de ti las enfermedades, no habrá en tu casa mujer estéril ni que aborte y colmará el número de tus días» (Éxodo 23: 25-26; cf. Deuteronomio 7: 15).

«Si obedeciereis al Señor vuestro Dios, haciendo lo que él aprueba, escuchando sus mandatos y obedeciendo sus leyes, no os alcanzarán las enfermedades que alcanzaron a los egipcios, porque yo soy el Señor que te cura.» (Deuteronomio 28: 1-6).

Entre las consecuencias vaticinadas en el capítulo 28 del Deuteronomio, para los transgresores de estas leyes, se mencionan, entre otras: «la peste» (vers. 21), «tisis, calentura, delirios, ardores, agotamiento y tizón» (vers. 22), «viruela, tiña y sarna» (vers. 27), «locura, ceguera, demencia» (vers. 28), «úlceras diversas» (vers. 35), «plagas tremendas y enconadas, enfermedades malignas y crónicas; se volverán contra ti las epidemias egipcias que te horrorizan y no te dejarán. Y todas las enfermedades y plagas que no aparecen en el código de esta Ley también se lanzarán contra ti hasta exterminarte...» (vers. 59-61).

En Éxodo 21: 18-22 encontramos un ejemplo, a la vez incipiente y avanzado, de legislación de medicina social, que prevé incluso una compensación por el tiempo de invalidez por accidente:

«Si durante una pelea uno hiere a su prójimo con piedra o con puño y este no muere, sino que después de guardar cama puede levantarse y andar por la calle apoyado sobre un bastón, el que lo hirió será absuelto, pero pagará por el tiempo que el otro estuvo sin trabajo y los gastos de su curación.»

Como las naciones vecinas, en particular Egipto, ejercieron en un momento dado una clara influencia sobre la vida cotidiana de Israel,

4. Los riesgos del uso y del abuso del alcohol son descritos en la Biblia con todo detalle y en numerosos pasajes: embriaguez (Job 12: 25), vómitos, ataxia motora (Jeremías 25: 27), aturdimiento (Isaías 28: 1,7), sueño (Joel 1: 5); desinhibición en la conducta social (Proverbios 20: 1); pérdida de la capacidad autocrítica (Zacarías 10: 7); tendencia a la reyerta, vejez prematura, etc. (Oseas 7: 9). «El vino es petulante; el licor, alborotador, y cualquiera que por ellos yerra no es sabio» (Proverbios 20: 1). Véase también Proverbios 23: 29-35.

el hecho de incluir en la legislación estas normas sanitarias contribuyó sin duda a que las prácticas médicas de los israelitas se desmarcaran netamente de la magia. En la Biblia la salud es un don divino, a la vez que el resultado de respetar las leyes de la vida (Éxodo 15: 26). Aunque la custodia de la salud pública recae en gran parte, como en otros pueblos en manos de los sacerdotes, la Ley jamás les concede poderes sanadores, limitando su control a lo relativo a la higiene social.

Veamos, por ejemplo, las disposiciones prescritas en prevención de la lepra:

«Cuando alguien tenga en la piel de su cuerpo hinchazón, erupción o mancha blanca y haya en la piel del cuerpo como llaga de lepra, será traída a Aarón el sacerdote, o a alguno de sus hijos sacerdotes.

«El sacerdote mirará la llaga en la piel del cuerpo; si el pelo en la llaga se ha vuelto blanco y parece la llaga más profunda que la piel de la carne, llaga de lepra es. El sacerdote lo reconocerá y lo declarará impuro.

«Si hay mancha blanca en la piel pero no parece más profunda que la piel, y el pelo no se ha vuelto blanco, entonces el sacerdote aislará al enfermo durante siete días. Al séptimo día lo observará, y si la llaga conserva el mismo aspecto, no habiéndose extendido en la piel, entonces el sacerdote lo volverá a aislar siete días más. Al séptimo día lo reconocerá de nuevo; y si parece haberse oscurecido la llaga, y no se ha extendido en la piel, entonces el sacerdote lo declarará limpio: era descamación. El enfermo lavará sus vestidos y quedará puro. Pero si se ha extendido la erupción por la piel después de mostrarla al sacerdote, deberá mostrársela otra vez. Y si el sacerdote ve al reconocerlo que la descamación se ha extendido efectivamente por la piel, lo declarará inmundo: es lepra» (Levítico 13: 2-8).

Todos los remedios, tratamientos, curas y terapias prescritos son de carácter racional y ninguno comporta encantamientos ni ceremonias mágicas. No existe ningún ritual conocido para obtener una curación.⁵ Los sacrificios se celebran después del restablecimiento del enfermo, como ofrendas de gratitud (*cf.* Levítico 14).

5. La única excepción concierne a la curación de las mordeduras de las serpientes venenosas: Números 21: 4-9. Pero este caso de "curación por fe" pertenece más propiamente al terreno de la teología (por su simbolismo profético) que al de la medicina.

Higiene sexual

Podemos decir que la higiene sexual comenzaba evitando las uniones consanguíneas relativamente frecuentes en los pueblos vecinos:

«No haréis como hacen en la tierra de Egipto, en la cual morasteis; ni haréis como hacen en la tierra de Canaán, a la cual yo os conduzco, ni andaréis en sus estatutos; por tanto [...] ningún varón se llegará a parienta próxima, madre [...] hermana [...] hija de tu hijo o de tu hija [...] hija de la mujer de tu padre [...] hermana de tu padre o de tu madre», etcétera. (Levítico 18: 3-16)

La noción de purificación ritual obligaba al uso asiduo del agua corriente en el aseo personal. Así, tras la consumación del acto sexual tanto el hombre como la mujer debían proceder a un baño completo (Levítico 15: 16).⁶ El hombre debía considerarse "impuro" cada vez que sufría una emisión seminal hasta que hubiese transcurrido aquel día y se hubiese bañado:

«Y toda la ropa o piel sobre la cual se haya derramado el semen se lavará con agua y será impura hasta la noche» (Levítico 15: 16-17).

La Ley prohibía las relaciones sexuales durante el periodo de la menstruación (Levítico 15: 19-30):

Los especialistas⁷ deducen que esos límites impuestos por la Torá, además de constituir una medida práctica de salud pública, contribuyen a preservar la atracción por la consumación del amor contra los riesgos del exceso y el hábito.

La abstención de relaciones sexuales se extendía también durante el puerperio (Levítico 12: 2-7).⁸ A todo ello se unía una higiene corporal, de la ropa y de los enseres domésticos, muy avanzada para aquellos tiempos.⁹

6. Maimónides asegura que la costumbre del baño después de cada relación sexual se seguía practicando en la comunidad judía española de su época, pero no en el resto de Europa (*Yadayim, Tefillah* 4: 6).

7. E. Munk, *La voix de la Torah*, Fondation S. et O. Levy, París, 1974, pág. 130-131.

8. El periodo de "convalecencia" era de 40 días en el nacimiento de un niño, y de 80 en el de una niña (Levítico 12: 5). La llegada de una niña, considerada en aquel mundo como una bendición menor a la de un niño, se compensaba así con un tiempo mayor de descanso para la madre.

9. Según Jeremías 2: 22, para lavar las "impurezas", al uso del agua se añadía el de lejía y jabón o cenizas (cf. Números 19: 17-19).

En la misma dirección van las advertencias contra las relaciones sexuales extramatrimoniales (Levítico 18: 20; Proverbios 5: 1-23),¹⁰ reprobadas también por razones de salud:

«Aleja la mujer extraña de tu camino [...] no sea que gimas al final, cuando tu carne y tu cuerpo se hayan consumido y digas: ¡cómo desoí el consejo!» (Proverbios 5: 11-12)

La razón invocada es siempre la misma: proteger la salud de la comunidad y evitar la corrupción moral, y los problemas que esta conlleva:

«No os manchéis con nada de esto; pues en todas estas cosas se han corrompido las naciones que yo aparto ante vosotros y que contaminaron la tierra...» (Levítico 18: 24-25)

Aunque la circuncisión podía entrar en la rúbrica de la higiene sexual, su simbolismo desborda tanto este área que preferimos tratarla en el capítulo dedicado a las ceremonias religiosas.¹¹

Instrucciones dietéticas

Entre las diversas normas destinadas a velar por la salud, quizá las más conocidas son las que atañen a la calidad de la alimentación, prescribiendo la abstención de sangre y de grasa, así como la exclusión de ciertas carnes.

El texto del Génesis recuerda que el plan original en la creación era que el hombre no se alimentara a expensas de la vida de ningún otro ser animado. Su dieta estaba compuesta de hortalizas, cereales, legumbres y todo tipo de frutos (Génesis 1: 29). Más tarde, a medida que la humanidad se aleja del paraíso, la dieta se amplía incorporando las verduras (Génesis 3: 18). Solo tras el diluvio, se introduce el consumo de carne (Génesis 9: 3).

La prohibición de la sangre, formulada ya desde tiempos de Noé (Génesis 9: 4), se basa en la idea de que «la vida está en la sangre» (en

10. Con mayor razón se excluían las relaciones homosexuales y la zoofilia (Levítico 18: 22-23).

11. El valor higiénico de la circuncisión parece hoy indiscutible, en particular en la prevención de enfermedades venéreas. Ya Szaul Zarludkowski (*La puériculture chez les juifs*, 1936) demostró que la circuncisión al provocar el aumento del espesor de la piel del glande disminuye su capacidad de absorción y de sufrir escoriaciones, y reduce las posibilidades de los cánceres de pene y uterino.

el sentido de que la sangre es portadora de vida) y esta pertenece exclusivamente a Dios (Levítico 3: 17; 17: 11-14; Deuteronomio 12: 23-24).¹²

Abstenerse de sangre significa, en primer lugar, no derramarla. En este precepto el respeto por la vida predomina sobre las intenciones dietéticas.¹³ La interjección (*hazaq*) que acompaña al mandamiento insinúa una preocupación por el control de los instintos violentos:

«Ante todo, sé fuerte [o domínate] para abstenerte de sangre, pues la sangre es la vida...» (Deuteronomio 12: 23).

El precepto requiere, además, el desangramiento completo de las reses, destinado a convertir al animal de ser vivo en vianda comestible (Deuteronomio 12: 16-25). Porque solamente puede ser comido aquello que ya ha dejado de ser una criatura viviente.¹⁴

Al veto de consumir sangre se añade la grasa animal. Esta medida se aplicaba en particular a la grasa fácilmente separable de la carne:¹⁵

«No comeréis grasa de toro, cordero ni cabrito. La grasa de un animal muerto o desgarrado por una fiera servirá para cualquier otro uso, pero no la podéis comer» (Levítico 7: 22-27; cf. 3: 16-17; Nehemías 8: 10).

Las normas excluían completamente de la alimentación las carnes procedentes de animales enfermos, muertos espontáneamente (Levítico 11: 39-40; 17: 15; Deuteronomio 14: 21) o por otros animales (Éxodo 22: 31), es decir, las carnes con más riesgos.

12. El valor referencial de la sangre en el texto bíblico debe entenderse, no desde el punto de vista científico, sino teológico.

13. En contra de lo que se creía en la antigüedad, hoy conocemos el escaso valor alimenticio de la sangre y su alto contenido de toxinas. Cf. D. Schapiro, *L'hygiène alimentaire des Juifs devant la science moderne*, Erelji, París, 1930.

14. La práctica de cortar la yugular y sangrar un animal con unas técnicas peculiares, casi indoloras y rapidísimas, se transmitió de padres a hijos. El sacrificio debía ser instantáneo.

15. Aparte del colesterol contenido en las grasas animales, se invoca hoy el riesgo que supone la gran riqueza en vasos linfáticos y la concentración consecuente de elementos patógenos.

Menos clara resulta la prohibición de «comer el cabrito con la leche de su madre» (Deuteronomio 14: 21). Aunque la razón principal parece ser la de evitar una práctica pagana asociada a un rito de fertilidad,¹⁶ tampoco hay que excluir la noción del respeto por la vida en sus símbolos más explícitos: la maternidad y la lactancia.¹⁷

Todas estas medidas fueron ignoradas por los pueblos vecinos.¹⁸

Las precauciones impuestas por estas prescripciones orientan y, por consiguiente, ennoblecen el instinto de nutrición dándole una dimensión espiritual. La preparación de la comida y el acto mismo de alimentarse se convierten así en actos religiosos.¹⁹ Como dice Guggenheim, «los preceptos sobre la alimentación constituyen ejemplos significativos de la interrelación entre la santificación del hombre y la espiritualización del mundo material. Porque santificarse es vencer las pasiones, dominar los sentidos, moderar los deseos, poner el cuerpo al servicio del espíritu, someter los propios instintos a la voluntad divina. Gracias a estas leyes, cada comida se convierte en una *mitzva* (mandamiento cumplido), la mesa familiar se erige en altar, la casa se transforma en santuario, y la banal realidad cotidiana queda transformada al contacto con lo divino.»²⁰

16. La arqueología ha confirmado la existencia de este ritual cananeo. Cf. B. S. Childs, *The Book of Exodus, A Critical Theological Commentary*, Fortress, Filadelfia, 1974, págs. 485-486.

17. R. David (*L'Hygiène religieuse dans les livres sacrés*, tesis Facultad de Medicina de París, 1926) sostuvo ya que «el cuajo en presencia de suero sanguíneo pierde su poder coagulante». Cf. *Comentario bíblico adventista*, Publicaciones Interamericanas, Mountain View (California), 1978, t. 1, pág. 640. (Deuteronomio 14: 21). Basándose en ello, los judíos ortodoxos no toman productos lácteos si en la comida hay carne, y evitan utilizar los mismos utensilios para cocinar o servir los dos tipos de alimentos. Sin embargo, esta interpretación es posterior a la Biblia. Según esta, Abrahán, el creyente modelo (Génesis 18: 19), en el banquete que ofrece a sus visitantes celestes, sirve el ternero guisado con mantequilla (o requesón) y leche (Génesis 18: 6-8).

18. «Israel es el único pueblo de la antigüedad que ha aplicado estas normas» (*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, París, 1993, pág. 1021).

19. E. Munk, *Vers l'harmonie*, Éd. de Minuit, París, 1954, págs. 62-63. «Cuando existía el Templo, la expiación de Israel se realizaba en el altar; ahora se realiza en la mesa familiar» (*Berakot* 55a).

20. R. Guggenheim, prefacio a S. R. Wagshall, Cachierout, *Guide pratique des lois alimentaires*, CLKH, París, 1975.

Estas medidas arraigaron tan profundamente que han perdurado entre los judíos practicantes hasta hoy.²¹ Los hermanos Macabeos prefirieron el martirio a transgredirlas.²² Los mismos apóstoles fueron escrupulosos observantes de estas leyes. Pedro declaró jamás haber comido nada impuro (Hechos 10: 14) y el propio Concilio de Jerusalén mantendrá la abstención de sangre y de carnes "ahogadas", incluso para los cristianos procedentes del paganismo (Hechos 15: 20-29).

El enigma de la clasificación de las carnes

El libro del Levítico ofrece una interesante lista de animales comestibles y de animales no aptos para el consumo (Levítico 11: 1-47). La lista aparece curiosamente justo después de narrar el episodio de la inauguración del Tabernáculo en el desierto. En este importante acontecimiento, la presencia divina se manifiesta de modo visible como no lo había hecho desde el Paraíso. Y como en el Edén, la fidelidad del ser humano a la palabra de Dios se relaciona, concretamente, con la elección de ciertos alimentos, señalados para que el hombre aprenda a distinguir entre «lo sagrado y lo profano, lo puro y lo impuro» (Levítico 10: 9-10).

La clasificación de las carnes en relación con el consumo, las reduce a dos categorías: puras e impuras, es decir, comestibles y no comestibles. El texto ordena los animales, según su hábitat (tierra, aire o agua) en tres grandes grupos: terrestres, voladores y acuáticos.

Son aptas para la mesa las carnes de tres categorías de animales muy concretas: de la tierra, los mamíferos herbívoros rumiantes (buey, cabra, ciervo, corzo...); del aire, las aves no carnívoras;²³ y del agua, los peces con escamas y aletas. Los restantes no se consideran comes-

21. El conjunto de normas relativas a la alimentación se designa en hebreo con la palabra *kashrut*, de la raíz *kasher*, que designa "lo apropiado, lo adecuado, lo apto, lo conveniente, lo correcto". [De ahí deriva también el término *kosher*, que puede verse en los restaurantes judíos.] H. Rabinowicz, "Dietary Laws", *Encyclopaedia judaica*, Keter, Jerusalén, 1974, t. 6, col. 26.

22. 2 Macabeos 6: 18 a 7: 42

23. Se trata de aves que no atrapan la comida con sus garras y además, tienen espolón y buche.

tibles.²⁴ Se excluyen pues, en general, los animales carnívoros o los que viven en medios poco higiénicos o dudosos.

Así pues, hay carnes puras e impuras por naturaleza. Las impuras nunca pueden volverse puras. El que las consume se hace así mismo impuro hasta la noche (Levítico 11: 40). Sin embargo, toda carne pura puede volverse impura por contaminación o manipulación.

Como la razón de ser de esta clasificación no es evidente a primera vista, se han avanzado diversas hipótesis.²⁵

1. La libertad divina

Una parte de la tradición judía rechaza cualquier explicación sobre estas distinciones, alegando que Dios tiene sus razones, pero no ha creído conveniente revelarlas para fomentar la obediencia incondicional, o para probarla al igual que hizo con Adán y Eva mediante el fruto del árbol del conocimiento del Bien y del Mal (Génesis 3: 1-6). Por tanto, según este criterio no hay que buscar más explicación que la libertad soberana de Dios sobre sus criaturas.²⁶

2. La alimentación de los animales

Otros han observado que los animales excluidos son los carnívoros, es decir, los que matan para comer y, por tanto, no respetan el orden de la creación. En efecto, según el plan inicial (Génesis 1: 29-30), nadie tenía que matar para vivir. Tanto el hombre como los animales debían alimentarse exclusivamente de vegetales. Cuando la vigencia del "ideal vegetariano" se erosiona a medida que se deteriora la situación de la humanidad, se tolera el consumo de aquellos animales que se apartan menos del orden inicial, es decir los herbívoros.

A favor de esta argumentación está el testimonio de la tradición rabínica,²⁷ según la cual el consumo de carnes de animales depredadores tiene un efecto nocivo para el carácter, en virtud de la ley de la asimilación.

24. También son comestibles los insectos alados que posean extremidades posteriores articuladas y adaptadas al salto, como la langosta y el saltamontes (Levítico 11: 20-23).

25. Véase G. F. Hasel, "The Distinction Between Clean and Unclean Animals in Leviticus 11: Is it Still Relevant?", *JATS*, 2/2 (1991): 91-125.

26. *Pesahim* 119a; cf. *Sanhedrin* 21b; *Yoma* 67b.

27. *Mishná, Hullin*: 3-6; cf. *Talmud, Hullin* 61a; cf. *Carta de Aristeas*, 145-149.

Esta explicación, relativamente bien fundada en el caso de los mamíferos, se enfrenta con el problema de algunas aves que no han sido todavía identificadas científicamente, pero que, según la Mishná, son aves de carroña o de rapiña. Mayor problema plantean los peces, ya que casi todos son más o menos carnívoros, si bien se estima que en general el pescado con escamas y aletas es más sano que los moluscos y crustáceos.

Dicha explicación parece válida globalmente, aunque deje en el aire algunos interrogantes.

3. Relación con cultos paganos

Estudiando los pueblos que rodeaban a Israel, algunos historiadores han observado que muchos de los animales prohibidos estaban relacionados con cultos idólatras.²⁸ Según esta hipótesis, se habría prohibido el consumo de animales utilizados o venerados en ritos paganos para evitar que el pueblo cayese en la idolatría.²⁹

A favor de esta argumentación se señala que entre los animales sacrificados en los cultos cananeos (Isaías 65: 4) estaban los cerdos³⁰ y que muchos de los animales impuros eran considerados sagrados en Egipto, por ejemplo, cocodrilos, monos, halcones, ibis, buitres, y en especial las serpientes.

Se podría hacer una lista nutrida de casos en que este argumento es válido. Pero en su contra hay que reconocer que casi todos los animales limpios —en particular el buey, la cabra, la oveja y las palomas— también eran utilizados en sacrificios paganos, en todo el Oriente mediterráneo. De modo que esta explicación debe ser descartada.

4. Asociaciones simbólicas

Según investigaciones sociológicas relativamente recientes, muchos de los animales prohibidos están asociados en el pensamiento primitivo a determinados arquetipos relacionados con ciertos vicios o tabúes. En diversas culturas los animales que se aparean dentro de la familia, como

28. Véase M. Noth, *Estudios sobre el Antiguo Testamento*, Sígueme, Salamanca, 1985.

29. Orígenes, *Adversus Celsus*, 4: 93.

30. R. de Vaux, "Les sacrifices de porcs en Palestine et dans l'Ancien Orient", *BZAW* 77 (1958), págs. 250-265.

el perro, son el símbolo del incesto. Los animales que comen desperdicios o viven en el fango, como el cerdo, simbolizan la suciedad, etcétera. Según esta explicación, la lista de animales prohibidos recogería los animales que arquetípicamente representan defectos y pecados.

La idea es interesante y válida en numerosos casos. No obstante, no hay pruebas que confirmen, por citar un ejemplo fácil, que el caballo o el camello hayan tenido en Oriente Medio connotaciones éticas negativas. Al contrario, eran de los más apreciados y se asociaban a excelentes cualidades y múltiples virtudes.

Hay otras explicaciones simbólicas tan pintorescas que no cabe considerarlas. Por ejemplo, según Aristeas, la Ley acepta solamente la carne de animales que tienen la pezuña hendida y que rumian porque estos le recuerdan al hombre su deber de «andar en los caminos de Dios y meditar su Ley día y noche».³¹ Otras sugieren que la Torá permitió solo el consumo de animales que viven en rebaños, «para recordar que dependemos de Dios nuestro pastor».³²

Otros pretenden que estas reglas dietéticas tenían que ver sobre todo con la vocación espiritual de Israel, siendo las carnes prohibidas las menos favorables para el ejercicio del espíritu y al dominio de los instintos.³³ Aunque esto fuese cierto, las diferencias sutiles entre algunas especies permitidas y las prohibidas hacen poco evidente su influencia sobre las disposiciones del alma, a menos que el individuo adopte ante ellas una actitud más o menos mágica. Ni que decir tiene que estas explicaciones carecen de fundamento y no resuelven nuestro problema. Por eso, muchos tildan estas normas de irracionales y absurdas, alegando que en realidad no existen carnes impuras como pretende el Levítico, puesto que el Génesis dice que todo lo que hizo Dios era bueno en gran manera (Génesis 1: 25, 31). Según los partidarios de esta hipótesis, la simple repugnancia del pueblo hebreo por ciertos animales o el temor por su

31. *Carta de Aristeas*, 154-155; cf. A. Chill, *The Mitzvoth*, Jerusalén, 1974, pág. 173-177.

32. Y. Halevi, *Ha-kuzari* III, 49, Edición de Tel-Aviv, 1972, pág. 135.

33. Según la *Carta de Aristeas*, 142-144, 147, 150-152, 169, y 4 Macabeos 5: 23, 24, esta dieta fue ordenada por la Ley «para suscitar pensamientos santos y purificar el carácter».

aspecto inquietante bastarían para explicar esta "sacralización" de su rechazo. Pero esta explicación tampoco es satisfactoria. ¿Por qué sería más "repugnante" la carne de cerdo, conejo o caballo que la de ternera?³⁴

5. Higiene

La hipótesis que goza de más crédito se basa en que las carnes consideradas aptas para el consumo en Levítico 11, son simplemente más sanas que las otras. La Torá habría revelado, providencialmente, unos criterios de alimentación destinados a proteger la salud.

A favor de esta explicación existen valiosos argumentos. En líneas generales la profilaxis sanitaria la apoya decididamente. La mayoría de carnes excluidas por la Ley –tanto en aquel tiempo, cuando no existían ciertas condiciones de higiene, como en el nuestro, a pesar de ellas– son menos aptas para el consumo, transmiten con más frecuencia enfermedades parasitarias o de otra índole, o son de menor valor nutritivo.

En contra se ha argumentado que en algunos casos esta distinción no se ha probado. Además, tal como se comercializan hoy en día, ciertas carnes, pescados y aves excluidos por Levítico 11 no parecen ser científicamente mucho más peligrosos que otros aceptados en la lista. También se objeta contra esta tesis el caso de la langosta, considerada comestible, mientras que muchos otros animales de características similares están descartados.

Por otra parte –se sigue argumentando– los textos no mencionan explícitamente la higiene como criterio de selección. Si había una razón sanitaria, los depositarios de la Torá no parecen haber tenido clara conciencia de ella, hasta el punto de que, si bien al principio la iglesia primitiva siguió conservando esas normas, muy pronto las perdió de vista. En conclusión, la explicación higiénica es aceptada en general, pero se discute en algunos detalles.

34. Filón sostiene, contra esta tesis, que las carnes prohibidas son, en realidad, las más suculentas, y asocia las restricciones alimentarias al décimo mandamiento del Decálogo ("No codiciarás"); cf. *Midrás Números Rabbah* 13: 15-16.

Criterios bíblicos

Por mi parte propongo buscar la respuesta dejando de lado las consideraciones ajenas a los textos. Si hay una explicación esta debe encontrarse en el propio contexto. Al leerlo atentamente observamos que todas estas prescripciones van acompañadas por una sola admonición: "Sed santos".

«No ensuciéis vuestras personas con ningún reptil que anda arrastrando, ni os contaminéis con ellos, ni seáis inmundos por ellos. Puesto que yo soy el Señor vuestro Dios, vosotros os santificaréis y seréis santos, porque yo soy santo [...] para hacer diferencia entre inmundo y limpio, y entre los animales que se pueden comer y los animales que no se pueden comer» (Levítico 11: 43-47).

La única razón invocada en el texto bíblico para preferir una alimentación "segura" (es decir, basada en una lista concreta de carnes y pescados) es siempre la misma. Dios quiere la "santificación" de su pueblo, lo cual supone una relación directa entre las prohibiciones y la santidad deseada.

'Santificar' en hebreo bíblico significa "poner aparte", "consagrar", "separar". 'Santo' (*qadosh*) quiere decir sencillamente "apartado", "consagrado", "diferente", correspondiente a una exigencia ética superior.³⁵ De ahí que la misma raíz se use para describir el matrimonio. Casarse significa "reservarse" exclusivamente para alguien.

La Biblia propone al ser humano un ideal de superación, que lo ayude a vencer esa tendencia a la "entropía espiritual", a la mediocridad que parece amenazarlo siempre. Para preservarlo del riesgo de volverse "común", y evitarle diluirse en lo que hoy llamaríamos la secularización y la "contaminación" que esta conlleva, le da una serie de pautas que lo protegen. Se trata de señalizaciones inequívocas destinadas a excluir los laberintos de las medias tintas que tanto lo atraen, y donde corre el riesgo de perderse.

En la distinción que la Torá establece entre los animales hay un criterio básico irrefutable: en cada lista se realza la noción de integridad y pureza o la ausencia de mezcla (Levítico 21: 5-6,17; 18: 23; 19: 19). Lo puro se opone a lo mezclado, contaminado, inadecuado o dudoso.

35. L. Alonso Schökel y J. Mateos, *Nueva Biblia española* (NBE), Cristiandad, Madrid, 1986, pág. 178.

Para subrayar las ventajas de la “no confusión” y de una cierta separación, la Torá pone en guardia contra las mezclas (Levítico 19: 19): la siembra de semillas diferentes en el mismo campo;³⁶ el acoplamiento entre animales de especies diferentes, ya que cada criatura debe reproducirse “según su especie” (Génesis 1: 21-25; Levítico 18: 23); etcétera. Todo lo que implica transgresión de las barreras naturales, mezclas forzadas o situaciones ambiguas queda excluido.

Como hemos visto, los animales aptos para el consumo presentan dos características distintivas bien claras³⁷ que toda ama de casa puede reconocer a primera vista. Las aves, aparte de no ser carnívoras, deben tener dos alas y dos patas. Los animales acuáticos, escamas y aletas. Los mamíferos cuadrúpedos, pezuña hendida y rumiar. Si los rumiantes no tienen pezuña hendida (como el caballo), no son comestibles. Si los animales acuáticos no tienen escamas (como la anguila), o los voladores no andan sobre dos patas (como el murciélago), tampoco son aceptables. Así pues, se excluyen del consumo todos los que no corresponden claramente a las distinciones establecidas. Todo animal que rept a o no tiene un medio de locomoción muy definido, o vive entre el agua y la tierra o entre la tierra y el aire, es considerado inaceptable, por no atenerse claramente a todas las características de su grupo.

Por consiguiente, solo se consideran aptos para el consumo los mamíferos herbívoros rumiantes de pezuña hendida, una lista de aves decididamente no carnívoras, y los peces con escamas y aletas, es decir, los más fácilmente identificables. Si tenemos en cuenta que en la época a la que se remontan estas leyes la dieta cotidiana era básicamente vegetariana, que la carne casi solo se consumía en las fiestas u ocasiones especiales,³⁸ que los israelitas eran pastores, poco cazadores y menos pescadores, deducimos que la carne aceptable para el consumo procedía, en su inmensa mayoría, de animales domésticos, es decir, de calidad fácilmente controlable y, por consiguiente, con menos riesgos.

36. Se proscribía, incluso, mezclar las materias primas en los tejidos (Deuteronomio 7: 3-6; 22: 9-11).

37. Es la regla de los “dos testigos”, prevista para proveer un mínimo de garantías de seguridad (Deuteronomio 17: 6).

38. Los animales tenían más bien la misión de proveer lana, leche, huevos, estiércol, etc.

Calidad superior

Parece que a las razones sanitarias invocadas debemos añadir esta importante razón pedagógica. Al tener que seleccionar su comida cotidiana, haciendo separación entre lo puro y lo impuro, el creyente se ve obligado a recordar la calidad de vida superior que Dios desea para sus hijos: «Seréis santos porque yo soy santo». Es decir, «quiero que seáis especiales, porque para vosotros, como para mí, únicamente lo mejor es bueno.»

Si lo propio de la “santidad” es la plenitud y la diferenciación, es decir, lo contrario de la mediocridad y de la confusión,³⁹ se trata de poner los mejores medios a disposición del hombre para ayudarlo a acercarse a la calidad óptima de vida. Alimentarse –acto elemental de subsistencia– deja de ser así la satisfacción de una necesidad primaria y animal para convertirse en un gesto consciente y controlado. El acto más fisiológico e instintivo se transforma en un acto de adoración: la devoración se convierte en devoción. El bienestar físico desemboca en desarrollo espiritual. En el fondo, se trata, por así decirlo, de una cuestión tan ética como dietética.

39. Así, por ejemplo, el incesto es contrario a la santidad (Levítico 18: 6-20) porque confunde los sentimientos y no respeta las estructuras naturales de la familia ya establecida.

Los principios de la ecología

«Si escuchas [...] los preceptos
que yo te mando [...] yo mandaré a vuestra tierra
la lluvia a su tiempo.»
Deuteronomio 11: 13-14

QUIZÁ SORPRENDA a algunos oír hablar de ecología en este contexto, pero hay un motivo importante para hacerlo y es que la naturaleza goza en la Torá de un respeto injustamente ignorado.¹ Se ha avanzado la tesis de que la violencia ejercida por el hombre occidental sobre la naturaleza es consecuencia directa de la cultura judeocristiana y de su desacralización del mundo.² El mandato dado a Adán y Eva, en el relato de los orígenes, a saber, «creced, multiplicaos, llenad la tierra y sometedla; dominad los peces del mar, las aves del cielo y todos los seres vivos que andan sobre la tierra» (Génesis 1: 28), sería la causa remota de la desconsiderada degradación del medio ambiente por las sociedades occidentales.

1. Para una introducción al tema, véase *Ecología y teología*, Biblia y Fe, Madrid, 1990, t. 16, págs. 158-300.

2. Esta tesis ha sido propuesta por L. White, "The Historical Roots of our Ecology Crisis", *Science*, 155 (1967): 1203-1207.

Sin querer retirar a los “creyentes del Libro” del banquillo de los acusados, es lícito preguntarse si sus actuaciones irresponsables en su relación con la naturaleza se deben a la práctica de las enseñanzas bíblicas o bien, al contrario, a la falta de respeto por ellas.

La Biblia merece ser escuchada en los actuales esfuerzos de reflexión sobre la cuestión ecológica³ porque, aunque sus textos no traten de ecología en los términos actuales, invitan al hombre desde el principio a una relación solidaria con su entorno y le dan pautas concretas para respetar las leyes que rigen la naturaleza.

No hace falta recordar cifras, estadísticas o acontecimientos concretos para convencer a nadie de la fragilidad de nuestro hogar común⁴ y de nuestra capacidad para convertirlo en un pequeño infierno o un inmenso basurero. Precisamente porque el hombre, en un imparable proceso de secularización, se ha alejado de esas pautas ha acabado considerándose dueño de la naturaleza, dejando de verla como obra de arte y prodigio técnico de un Creador digno de toda admiración,⁵ y la ha reducido a una mera fuente de lucro.

Una lectura ecologista de la Biblia ofrece a mi entender, al menos siete valiosos elementos de reflexión.

1. La unidad orgánica de la creación

Desde su primera página la Torá considera a todos los seres (vivos e inorgánicos, racionales e irracionales) y a su medio ambiente como parte de una unidad armónica, creada a partir de los mismos elementos básicos y con un destino común:

«Y dijo Dios: “Produzca la tierra hierba verde [...] (Génesis 1: 11) y árboles que dan fruto [...] Produzcan las aguas vivientes y aves que vuelen sobre la tierra [...] produzca la tierra [...] animales, bestias y reptiles de todas clases [...] Entonces Dios formó al hombre de la arcí-

3. J. J. Bartolomé, “Los pájaros y los lirios: una aproximación a la cuestión ecológica desde Mateo 6: 25-34”, *Estudios Bíblicos* 49 (1991): 165-190.

4. El término ‘ecología’ viene de la palabra griega *oikos*, que significa “casa”.

5. En la Biblia la naturaleza es portadora de revelación, porque en ella se descubre la mano del Creador: «Los cielos cuentan la gloria de Dios, y el universo entero canta la obra de sus manos» (Salmo 19: 1). «Desde que el mundo es mundo [...] lo que puede conocerse de Dios, es decir, su eterno poder y su divinidad, resulta visible para el que reflexiona sobre sus obras» (Romanos 1: 19-20).

lla de la tierra [...]» Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera» (Génesis 1: 11, 20, 24, 31; 2: 7).

Desde el principio se afirma que «Dios tomó al hombre y lo puso en el jardín de Edén, para que lo cultivara y lo guardase» (Génesis 2: 15); así pues, el hombre tiene la responsabilidad de guardar el equilibrio de la naturaleza —organismo complejo y hermoso, sustentador de la vida—, resultado de una delicada relación de solidaridad entre los seres.

La Torá señala la estrecha relación existente entre la conducta humana y la suerte reservada a la tierra, que el hombre arrastra en su propia caída (Génesis 3: 17): «Cuidad que esta tierra no os vomite si la contamináis, como vomitó a los pueblos que os precedieron» (Levítico 18: 27). Los profetas recordarán más tarde que el mundo sufre a causa de la falta de armonía entre los seres:

«Se resquebraja la tierra, despojada de todo [...] Languidece y se marchita la tierra, desfallece y descaece el orbe, se agota el espacio y el suelo de la tierra contaminada bajo sus habitantes que violaron las leyes, transgredieron el decreto, rompieron el pacto perpetuo. Por eso la maldición consume la tierra y lo pagan sus habitantes» (Isaías 24: 3-6).

La patria que Dios desea para su pueblo es Canaán, una tierra que mana «leche y miel» (Números 13: 27), una tierra en equilibrio, llena de pastos y flores, donde prospera la agricultura, la apicultura y la ganadería (Deuteronomio 26: 9).⁶ La liturgia de Pascua, Pentecostés y las Cabañas,⁷ con sus ofrendas agrícolas, recuerda al campesino cuando deposita su cesto de frutos en el altar (Deuteronomio 26: 3-10), que su vida depende tanto del respeto hacia la naturaleza como de las bendiciones de su Creador. Que su entorno natural no es simplemente

6. Por ese ideal se guió Abrahán de un modo generoso, al separarse de Lot, buscando remedio para una tierra agotada por un exceso de concentración ganadera (Génesis 13: 1-13).

7. La liturgia bíblica está llena de salmos (como el 9 y el 104) que invitan a alabar al Creador: «Te ensaltaré por la gloria de tu creación [...] yo relataré tus maravillas» (Salmo 145: 56, etc.). Esa alabanza de la creación se verá eclipsada, en tradiciones postbíblicas, por la preocupación de exaltar la Escritura por encima de la Naturaleza. Así, Rabi Jacob se atreverá a decir que «el que va andando por un camino enfrascado en el estudio (de la Escritura) y lo interrumpe (a menudo) para exclamar: ¡qué hermoso árbol! o ¡qué precioso campo!, su estudio le cuenta como si hubiese perdido la razón» (*Leçons des Pères du monde: Pourquoi Avot* —trad. E. Smilévitch—, Lagrasse, Verdier, t. 3, 7, pág. 41). Jesús exhortará, al contrario, a admirar las aves y las flores (Mateo 6: 25-34).

su campo de acción, sino que ambos forman parte de un todo cuya existencia y subsistencia depende del respeto de unas leyes a las que él mismo está sujeto. La alianza (*berith*) de Dios se extiende a todos los seres creados (Génesis 9: 16): «Pacto de Dios con todos los seres vivos; con todo lo que vive en la tierra.»⁸

Numerosos textos de la Torá enseñan la solidaridad con los animales y el entorno, considerados como aliados del hombre (Génesis 2: 18-20). Así, las leyes del descanso sabático se aplican también en beneficio de los animales y de la tierra (Éxodo 20: 10; Deuteronomio 5: 14, etc.). Las bendiciones que se desprenden de su cumplimiento (Deuteronomio 28: 4) al igual que las enfermedades y las calamidades acarreadas por su transgresión, afectan igualmente a ganados y cosechas (Levítico 26: 22; Deuteronomio 28: 18).⁹

Para evitar, sin duda, el agotamiento de las tierras cultivadas, la Ley prescribe un año de descanso por cada seis de trabajo, y advierte que la tierra explotada sin piedad, privada del reposo de los barbechos, se venga sola:

«Sembraréis en vano [...] bajo un cielo de hierro, en una tierra de bronce. Se agotarán en balde vuestras fuerzas, vuestros campos no darán su cosecha ni los árboles sus frutos [...] Vuestros campos serán desolación y vuestras ciudades ruinas. Entonces, todo el tiempo que dure la desolación y estéis vosotros en país enemigo, la tierra disfrutará por fin de sus sábados; solamente entonces descansará la tierra y disfrutará su merecido reposo. Todo el tiempo que dure la desolación, descansará del reposo que vosotros no le disteis mientras la ocupabais» (Levítico 26: 14-35).

La transgresión de las leyes naturales afecta incluso a la regularidad de la lluvia. Sin embargo, su cumplimiento acarrea naturalmente prosperidad y armonía:

8. Véase E. Levinas, *L'au-delà du sujet*, Éd. de Minuit, París, 1981, pág. 172.

9. Tanto los primogénitos de las personas como del ganado debían ser redimidos (Éxodo 13: 2; 22: 29-30; 13: 13-15). Del mismo modo que el niño no entraba a formar parte del pueblo de Israel hasta el octavo día, al ser circuncidado (Génesis 17: 12), ningún animal podía tampoco ser sacrificado a menos que tuviera más de siete días (Éxodo 22: 30). Y así como solamente podían consagrarse al sacerdocio los varones físicamente perfectos (Levítico 21: 17-21) también los animales destinados al culto divino debían ser sanos y sin defectos (Levítico 1: 1-4).

«Yo mandaré a vuestra tierra la lluvia a sus tiempos; la lluvia temprana y la tardía; cosecharás tu trigo, tu mosto y tu aceite; yo pondré hierba en tus prados para tu ganado, y comerás hasta hartarte» (Deuteronomio 11: 13-17).

2. La misión conservacionista de Adán

En contra de lo que se ha pretendido, el texto del Génesis no da a Adán carta blanca para la gestión de la naturaleza; por el contrario, le ordena muy claramente su conservación:

«Dios puso al hombre en Edén para que lo cultivara y lo guardase» (Génesis 2: 15).

No se debe olvidar que el señorío del que hablan los versículos 1: 26-28 es el de un ser “creado a imagen de Dios” y encargado de “poblar la tierra y guardarla” y no de despoblarla (o superpoblarla) perdiendo el control de los elementos que mantienen su equilibrio. El hombre debe responder de su gestión ante Alguien que delega y exige responsabilidades, y que le confía un ecosistema «bueno en gran manera» (Génesis 1: 31) como una preciosa herencia que debe conservar, evitando toda destrucción o depredación.¹⁰

Desde la primera página de la Biblia, el hombre, “alma de la vida” (*nefesh hahaim*),¹¹ responsable de la creación en toda su complejidad, tiene en sus manos el destino de la naturaleza, pero su “señorío” es, ante todo, de carácter espiritual: una forma suprema de adorar al Creador y de rendirle culto, de “humanizar” el mundo manteniendo su orden natural, a la vez como gestor y conservador, señor y siervo.¹²

Los textos no explican el sufrimiento como la condición “natural” (Génesis 3: 17-19) sino como el resultado de la infracción de las leyes naturales («espinas y cardos te producirá la tierra», etc.), y fruto del ejer-

10. En el proyecto original, no hay animales destinados a ser comidos. Tanto el hombre como los animales aparecen creados “vegetarianos” o herbívoros (Génesis 1: 29-30).

11. R. H. de Volozin, *L'âme de la vie*, trad. B. Gross, Lagrasse, Verdier, 1986, pág. 11.

12. El modelo de actuación lo da Jesús: «Sabéis que los jefes de la tierra tiranizan a las naciones y que los grandes oprimen. No será así entre vosotros, al contrario, el que quiera medrar que sea vuestro servidor, y el que quiera ser primero será vuestro esclavo, igual que el hijo del Hombre no ha venido a que le sirvan sino a servir y a dar su vida para rescatar a todos» (Mateo 20: 25-28).

cicio de la libertad al margen del proyecto de la creación, cuando el dominio sustituye al servicio.¹³ Incluso en el caso de las calamidades supuestamente “enviadas” por Dios, según el giro del lenguaje bíblico, el texto deja bien claro que proceden de la irresponsabilidad humana.¹⁴ Al perder su equilibrio la naturaleza se degrada irremisiblemente.

3. El valor de la biodiversidad

La razón fundamental invocada por el Génesis para la preservación de la prodigiosa diversidad de especies vegetales y animales existente en nuestro planeta es sencillamente que Dios la ha querido. El texto insiste en que plantas y animales fueron creados «según su especie» (Génesis 1: 11-12; 20-21; 24-25, etc.). El primer trabajo confiado a Adán consiste precisamente en reconocer la inmensa variedad de criaturas mediante un detallado proyecto de taxonomía. Darles nombre supone reconocer la existencia y la especificidad de cada una: «Cada ser vivo llevaría el nombre que el hombre le pusiera» (Génesis 2: 19-20).

Ante la proximidad de un cataclismo de envergadura universal como el diluvio, Noé recibe el encargo de preservar todas las especies amenazadas de extinción, sin privilegiar las de utilidad económica, ganadera, agrícola, médica, educativa, cultural o recreativa:

«De todo lo que vive, de toda carne, dos de cada especie meterás en el arca, para que tengan vida contigo» (Génesis 6: 19).

Esta orden supone que el hombre no es el único ser valioso de la tierra:

«Mía es toda bestia del bosque –recuerda Dios– y los millares de animales que hay en las montañas; conozco a todas las aves de los montes y todo lo que se mueve en los campos me pertenece» (Salmo 50: 10-11).

El proyecto divino para la humanidad conlleva la armonía de un ecosistema muy complejo. El mundo es un todo «bueno en gran manera» (Génesis 1: 31) en el que cada parte contribuye a su equili-

13. Cf. P. Gisel, “Nature et création selon la perspective chrétienne” en *Religion et théologie*, Cerf, París, 1993, págs. 29-45.

14. Así, el diluvio se desencadena a causa de la corrupción del género humano (Génesis 6: 13, etc.).

brio en formas que a menudo ignoramos.¹⁵ Los seres vivos no son simples recursos. Merecen ser preservados por sí mismos. A la razón inmediata del interés humano se antepone la razón última del amor divino, es decir, una razón de índole espiritual.

El sistema entero está previsto para favorecer la plena realización de la vida. Cada especie vegetal o animal, cada célula, cada átomo, es un prodigio de creatividad, de iniciativa, de sabiduría y de ingenio (Salmo 104: 18-24), amable por sí mismo, por ser obra única del Artista supremo.¹⁶

4. La tierra no es propiedad del hombre

Aunque la naturaleza queda al servicio y a la merced del hombre, nada le pertenece por derecho propio pues todo es, y seguirá siendo, propiedad divina. Los textos bíblicos reiteran que la tierra es una herencia recibida,¹⁷ destinada, a su vez, a ser transmitida generación tras generación. Las leyes sobre los años sabáticos y los años jubilares están basadas en este principio. La tierra es mucho más que el entorno de la vida: es parte esencial de esta. Las corrientes de agua son, además de recursos, cursos de vida. Las nubes son además de instrumentos de lluvia, portadoras de futuro. La naturaleza cumple la misión sagrada de sustentar la vida (Salmo 148: 8-9; 65: 11-13). Toda destrucción es a la vez una mutilación y una forma de suicidio.¹⁸ Si Dios quiso

15. H. Rolston III, "God and Endangered Species" en *Ethics, Religion and Biodiversity* (ed. L. S. Halmilton), The White Horse Press, Cambridge, 1993, págs. 40-64.

16. Como bien ha dicho Aldo Leopold, «nada justifica el sacrificio de criaturas únicas, útiles y libres. El derecho a que sigan existiendo pájaros en libertad [...] y el derecho a que nuestros hijos puedan ver flores en los prados es tan inalienable como la libertad de expresión.» Citado en S. B. Scharper y H. Cunningham, *The Green Bible*, Orbis, Maryknoll, 1993, pág. 23.

17. «Dios plantó un jardín al este del Edén y allí puso al hombre que había creado: Dios hizo crecer toda clase de plantas y árboles agradables a la vista y buenos para comer...» (Génesis 2: 8-9; cf. Salmo 37: 34).

18. Todas las amenazas a la vida —deterioro del medio ambiente, superpoblación, guerras, racismo, etc.— son aspectos diversos de la misma irresponsabilidad con la que estamos malgastando las riquezas esenciales de la tierra y con ellas nuestras propias posibilidades de subsistencia. Véase *Cuidar la Tierra: Estrategia para el futuro de la vida*, Fondo Mundial para la Naturaleza (WWF), Gland (Suiza), 1991.

este mundo tal como lo creó, su contaminación no solo es un delito y un peligro sino también un sacrilegio.¹⁹

Sin una dimensión espiritual que le impulse a respetar el cosmos por encima de sus intereses inmediatos, el hombre pierde el respeto por el «Espíritu que se mueve sobre la faz de las aguas» (Génesis 1: 2) y se aparta de su deber de conservar la vida. La Torá es categórica. La

19. A este respecto merece ser citada la carta que en 1819 escribió el jefe indio Seattle a James Monroe, presidente de los Estados Unidos, y que constituye un impresionante documento —del que reproducimos unos extractos— sobre cómo entendían la ecología los nativos de Norteamérica en tiempos de la conquista del Oeste:

«El gran jefe de Washington ha mandado hacernos saber que quiere comprarnos las tierras [...]. Pero ¿cómo podéis comprar o vender el cielo o el calor de la tierra? Esta idea nos resulta extraña. Ni el frescor del aire ni el brillo del agua son nuestros: ¿cómo podrían ser comprados? Tenéis que saber que cada trozo de esta tierra es sagrado para mi pueblo [...] la playa arenosa, la niebla en el bosque, el amanecer entre los árboles [...] la flor perfumada [...] el águila majestuosa, son nuestros hermanos [...] Si os vendemos nuestra tierra, vosotros debéis recordar y enseñarles a vuestros hijos que los ríos son nuestros hermanos y también lo son suyos, y por lo tanto deben tratarlos con el mismo cariño con que se trata a un hermano. Por supuesto que sabemos que el hombre blanco no entiende nuestra manera de ver [...] Trata a su madre, la tierra, y a su hermano, el aire, como objetos que se compran, se explotan y se venden como cabezas de ganado o cuentas de colores. Su apetito devora la tierra dejando atrás tan solo un desierto.

«No lo puedo entender [...] Vuestras ciudades hieren los ojos del hombre piel roja. Quizá sea porque somos salvajes y no podemos comprender. No hay un solo sitio tranquilo en las ciudades del hombre blanco. [...]. El aire tiene un valor inestimable para el piel roja, ya que todos los seres comparten el mismo aliento: la bestia, el árbol, el hombre, todos respiramos el mismo aire. El hombre blanco no parece consciente de ello. Como un moribundo que agoniza durante muchos días, es insensible al hedor. Pero si os vendemos nuestras tierras debéis recordar que el aire comparte su espíritu con la vida que sostiene. El viento dio a nuestros abuelos el primer soplo de vida: también recibe sus últimos suspiros. Y si os vendemos nuestras tierras, vosotros tendréis que conservarlas como algo sagrado [...]. De una cosa estamos bien seguros, la tierra no pertenece al hombre, es el hombre el que pertenece a la tierra. Todo va enlazado, como la sangre que une a una familia. Todo lo que ocurre a la tierra afecta a los hijos de la tierra. El hombre no tejó la trama de la vida, él es solo un hilo. Lo que hace con la trama se lo hace a sí mismo [...]. Nuestro Dios es el mismo Dios. Vosotros podéis pensar ahora que él os pertenece, lo mismo que deseáis que nuestras tierras os pertenezcan. Pero no es así. Él es Dios de todos los hombres y su compasión se reparte por igual entre todos. Esta tierra tiene un valor inestimable para él, y si se la daña se hiere al Creador.»

mejor manera de respetar al Creador es proteger sus criaturas, como la mejor manera de honrar a un artista es salvaguardar su obra:

«A los cielos y la tierra llamo como testigos. He puesto delante de ti la vida y la muerte, la bendición y la maldición. Escoge la vida para que vivas tú y tus descendientes» (Deuteronomio 30: 19-20).

5. Las leyes ecológicas de la Torá

Hablar de leyes ecológicas en el Pentateuco es sin duda un anacronismo. Ni la problemática de la época ni el rigor científico nos permitirían hacerlo con propiedad. Sin embargo, la Torá contiene una serie de preceptos en relación con la protección del medio ambiente que, adelantándose a su época, tienen evidentes consecuencias “ecológicas”.

Además de las diversas medidas sanitarias orientadas a salvaguardar la higiene y la salud pública, y al margen de las disposiciones sobre el barbecho a las que nos referimos en su momento, hay otras normas destinadas a prevenir las formas más obvias de contaminación. Así la Ley prevé medidas sanitarias de control y “reciclaje” de excrementos y basuras:

«Tendrás un lugar (como letrina donde enterrar excrementos y basuras) fuera del campamento donde salgas y tendrás también entre tus herramientas una estaca; y cuando te sientes a evacuar allí fuera, cavarás con ella, y luego al volverte cubrirás tu excremento: porque Yahveh tu Dios anda en medio de tu campamento, [...] por tanto tu campamento ha de ser santo, para que él no vea en ti cosa inmunda, y se aparte de ti» (Deuteronomio 23: 12-14).

Además de la razón invocada, esta norma censura la negligencia en el reciclaje de desechos contaminantes, en aquel entonces todos orgánicos y biodegradables, contraria a la voluntad divina por ser perjudicial para el hombre.

Entre las normas sobre la conservación de la fauna cabe citar la de la protección de las familias de aves amenazadas de extinción:

«Cuando encuentres por el camino cualquier nido de ave en un árbol, o sobre la tierra, con pollos o huevos, y la madre echada sobre los pollos o sobre los huevos, no tomarás la madre con los hijos. Dejarás ir a la madre y podrás tomar pollos para ti, para que te vaya bien y prolongues tu vida» (Deuteronomio 22: 6).

Llevarse a la madre significaba, evidentemente, la muerte de todas las crías. Sabiendo que en la Torá, un caso concreto sirve de paradig-

ma para todos los casos similares, aquí tenemos un esbozo interesante de legislación sobre la conservación de las especies.

Mencionemos, como último ejemplo, la disposición que restringe la tala indiscriminada de árboles, incluso en tiempo de guerra:

«Cuando sities una ciudad y el sitio se alargue, en tu empeño por tomarla no levantarás el hacha para talar sus árboles, porque tendrás que subsistir de su fruto: no los talarás. ¿Acaso el árbol del campo es un ser humano para que te ensañes con él? Solo el árbol que reconozcas como infructuoso podrás talarlo» (Deuteronomio 20: 19-20).

Los árboles, como el resto de la creación, se consideran propiedad divina (Salmo 104: 16) confiada a la custodia del hombre. A su sentido de la responsabilidad apelan igualmente las prescripciones contra las mezclas e hibridaciones (Deuteronomio 22: 9; Levítico 19: 19), las precauciones al encender fuego (Éxodo 22: 6), y demás medidas de protección del entorno.

Desgraciadamente, ni los antiguos hebreos ni sus presuntos herederos espirituales han hecho mucho caso de estas sabias normas, y han actuado con el medio ambiente como el resto de los mortales, a pesar de que la Ley dice: «No sigas a la mayoría cuando obra mal» (Éxodo 23: 2), y advierte que «la tierra contaminada vomita a sus moradores» (Levítico 18: 24-28).

6. La esperanza de una nueva creación

Pese a la imparable degradación de la naturaleza, los profetas anuncian la restauración final del hombre y de su ecosistema. Las descripciones que hacen de ella son impresionantes: el yermo se transforma en regadío (Isaías 40: 4; 42: 16, etc.); el agua mana en abundancia allí donde imperaba la sequía (Isaías 41: 18; 43: 19; 48: 21; 49: 10; 55: 13), frondosos árboles (cedros, acacias, cipreses, mirtos, etc.) proliferan repoblando el desierto (Isaías 41: 19) y convierten la estepa en un inmenso jardín. Hasta las aguas del mar son purificadas de sus elementos contaminantes (Habacuc 2: 14) de modo que la exultante fertilidad del tiempo escatológico emula la de los orígenes.

Este retorno al esplendor de la naturaleza va a la par con la transformación espiritual de los hombres (Isaías 54: 13-17) y el reinado definitivo de la paz sobre el mundo (Isaías 2: 2-5; Miqueas 4: 1-5), de modo que la salvación se hace extensiva a todos los seres vivos

(Isaías 11: 6-11) indisociablemente ligada a un mundo renovado, reconciliado consigo mismo y con los proyectos de Dios.²⁰ Pero esta salvación paradójica, de momento, no es más que esperanza. Entre tanto, la tierra, mutilada y agredida, no deja de sufrir:

«La creación espera ser también liberada un día de la contaminación para compartir la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Porque sabemos que la creación gime y sufre hasta ahora con dolores como de parto [...] esperando ser adoptada y redimida» (Romanos 8: 17-23).

Un acontecimiento sin precedentes anticipa y hace creíble la renovación del mundo. Cristo resucitado es el garante de los nuevos cielos y de la nueva tierra. Su resurrección tiene repercusiones cósmicas (Colosenses 1: 5-20; Efesios 1: 3-14). El mundo visible y el invisible, que desde siempre deben al Hijo su existencia y su conservación (Colosenses 1: 15-17; Hebreos 1: 2), participan también de su victoria: «Quien está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo» (2 Corintios 5: 17).

Ahora bien, si la nueva creación no depende del hombre, todos sus esfuerzos, aunque éticamente urgentes, ¿no serán en definitiva inútiles? ¿No resultará contraproducente, con miras a una actuación responsable sobre la naturaleza, saber que la intención de Dios es de recrearlo todo en un próximo futuro? (Apocalipsis 21: 1 a 22: 5).

Este es uno de los reproches más frecuentes que hacen los ecologistas al "apocalipticismo" bíblico. Si el mundo presente debe desaparecer para dar paso a un mundo nuevo, ¿no deberíamos procurar que esto ocurriera cuanto antes? Sin embargo, y aunque parezca paradójico, para acceder al mundo nuevo es preciso respetar a este planeta y a su Creador. El libro del Apocalipsis, justo antes de presentar las siete plagas que anuncian el fin del mundo (Apocalipsis 15-16) dice:

«Otro ángel que volaba por mitad del cielo, llevaba un mensaje irrevocable para anunciarlo a los habitantes de la tierra, a toda nación, raza, lengua y pueblo: "Respetad a Dios y dadle honra, porque ha sonado la hora de su juicio; rendid homenaje al que hizo el cielo, la tierra, el mar y las fuentes de las aguas"» (Apocalipsis 14: 6-7).

Las últimas señales del fin —simbolizadas por siete ángeles que derraman sus copas sobre el mundo— tienen todas que ver con el deterioro

20. G. Cañellas, "Ecología, creación y tierra prometida", *Biblia y Fe*, XVI, 1990, pág. 263.

ro del medio ambiente.²¹ Importa observar que una amenaza se cierne sobre los que no respetan la vida:

«Las naciones se han irritado: el tiempo de la ira ha venido, de juzgar a vivos y muertos [...] pequeños y grandes, y de exterminar a los que destruyen la tierra» (Apocalipsis 11: 18).

Dios reserva la Vida para los que aman la vida.

Por tanto, los textos esperan del creyente un comportamiento responsable con el planeta y su calidad de vida. El proyecto de Dios para el futuro le ayuda a programar el presente, inspirándole criterios de actuación.²² En definitiva, el amor por el Creador comporta el respeto hacia su obra.

7. Las enseñanzas de Jesús sobre la naturaleza

Sin hacer de la naturaleza el contenido central de su evangelio, Jesús remite continuamente a ella como medio privilegiado de su mensaje, tal como es (Marcos 4: 26-29; Juan 12: 24, etc.): los pájaros del cielo que ni siembran, ni almacenan en graneros; los lirios del campo, que no trabajan ni tejen (Mateo 6: 26-29); la higuera, que brota en pri-

21. «El primero derramó su cuenco en la tierra y aparecieron unas llagas malignas y enconadas en los hombres que llevaban la marca de la bestia y veneraban su imagen.

«El segundo derramó su cuenco en el mar y el mar se puso como sangre de muerto: todo animal marino murió.

«El tercero derramó su cuenco en los ríos y manantiales y se convirtieron en sangre [...].

«El cuarto derramó su cuenco sobre el sol e hizo que quemara a los hombres con su ardor. Los hombres sufrieron quemaduras por el enorme calor y maldecían al nombre de Dios en vez de arrepentirse y darle la razón.

«El quinto derramó su cuenco sobre el trono de la bestia y su reino quedó en tinieblas; los hombres se mordían la lengua de dolor y maldecían al Dios del cielo por sus dolores y llagas, pero no enmendaron su conducta.

«El sexto derramó su cuenco sobre el gran río, el Éufrates, y se quedó seco [...].

«El séptimo derramó su cuenco en el aire [...] y se produjeron relámpagos, estampidas y truenos y un terremoto tan violento que desde que hay hombres en la tierra no se ha producido terremoto de tal magnitud. La gran ciudad se hizo en tres pedazos, y las capitales de las naciones se derrumbaron [...] todas las islas desaparecieron y las montañas se derrumbaron. Enormes pedazos de hielo cayeron sobre los hombres y los hombres maldijeron a Dios por el hielo pues el daño que hacía era terrible...» (Apocalipsis 16: 1-21).

22. Véase Lutero, WA, TR 1: 1160; WA 10/1,200.

mavera anunciando el verano (Marcos 13: 28); la semilla, que crece aparentemente sola hasta dar su cosecha (Marcos 4: 3-9; 26-29; Mateo 13: 24-30); los gorriones, que se venden por unos cuartos en el mercado (Mateo 10: 29); el sol y la lluvia, que no tienen favoritos (Mateo 5: 45); el rayo que relumbra en la noche (Mateo 24: 27); el esplendor dorado del crepúsculo, cuando sopla el viento del sur (Lucas 12: 55), etcétera. No se trata de un mundo idealizado como en el "Cántico al sol" de Francisco de Asís, sino de un mundo concreto contemplado con tanto amor como lucidez y realismo.²³

Jesús se vale de la naturaleza como testigo de excepción y como parábola. Ella dice a quien la quiere escuchar quién es Dios y cómo obra (cf. Salmo 19): El sol y la lluvia revelan su imparcialidad; los pájaros y los lirios, su providencia, que vuelve ridículas nuestras preocupaciones:

«Por tanto os digo: No os afanéis por vuestra vida, qué habéis de comer o qué habéis de beber; ni por vuestro cuerpo, qué habéis de vestir. ¿No es la vida más que el alimento, y el cuerpo más que el vestido? Mirad las aves del cielo, que no siembran, ni siegan, ni recogen en graneros; y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros mucho más que ellas? ¿Y quién de vosotros podrá, por mucho que se afane, añadir a su estatura un codo? Y por el vestido, ¿por qué os afanáis? Considerad los lirios del campo, cómo crecen: no trabajan ni hilan; pero os digo, que ni aun Salomón con toda su gloria se vistió así como uno de ellos. Y si la hierba del campo que hoy es, y mañana se echa en el horno, Dios la viste así, ¿no hará mucho más a vosotros, hombres de poca fe? No os afanéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, o qué beberemos, o qué vestiremos? Porque los gentiles buscan todas estas cosas; pero vuestro Padre celestial sabe que tenéis necesidad de todas estas cosas. Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas. Así que, no os afanéis, que el día de mañana traerá su afán. Basta a cada día su propio mal» (Mateo 6: 25-34).

A pesar de su aparente despreocupación ante el porvenir, este es, quizás, el texto más "ecológico" de Jesús. Su lectura cuidadosa revela directrices que, de ser tenidas en cuenta, harían posible una mejor calidad de vida.

23. Cf. A. Ganoczy, *Theologie de la nature*, Desclée de Brouwer, Lovaina, 1988, págs. 52-53.

El contexto habla de la actitud a adoptar ante los bienes de la tierra, de los riesgos que supone acumularlos (vers. 19-23), de la angustia de no poseer lo necesario (vers. 24), de la necesidad de compartir con generosidad (vers. 25, 34). Su intención no es tanto criticar la ansiedad de quienes tienen motivos más que suficientes para inquietarse como de ayudarles a superar el sentimiento de inseguridad, y a seleccionar sus prioridades.²⁴

Jesús no desaconseja trabajar o planificar por la comida, el vestido, la vida y el cuerpo, necesidades básicas, sino hacerlo con ansiedad. No invita a hacer como los pájaros o las flores, sino a compararse con ellos. Y así descubrir a pesar de los problemas la solicitud de un Padre que, aunque está en los cielos, vela sobre nuestras necesidades aquí en la tierra. Tomar conciencia de lo mucho que le importamos a Dios nos libera del sentimiento de desamparo.

La recomendación «no os afanéis por el día de mañana» (Mateo 6: 27) subraya además, la inutilidad de la ansiedad por las cosas que jamás podrán conseguirse. Angustiándose, nadie puede «añadir ni un instante a la duración de su vida», ni «un codo a su altura».²⁵ Nadie puede escapar a los límites de su realidad. La insatisfacción en ese sentido no es solo ineficaz sino contraproducente.

Jesús recuerda que el Creador cuida hasta lo que menos vale (Mateo 6: 28-30). Las flores superan en esplendor al refinamiento proverbial de Salomón a pesar de su efímera caducidad. La búsqueda del reino de Dios y su justicia (Mateo 6: 33) libera de la angustia a quienes se enfrentan a la vida contando con la providencia (Mateo 6: 31-32). Su reino²⁶ pasa a ser lo primero:

24. B. Charbonneau, "Quel avenir pour quelle ecologie?", *Foi-Vie*, 1988: 133; J. J. Barolomé, *op. cit.*, págs. 170-190.

25. Aunque *helikia* puede significar lo mismo "edad" (Juan 9: 21-23) que "estatura", (Lucas 19: 3), hay que preferir la segunda posibilidad (cf. Juan 21: 8; Apocalipsis 21: 17), puesto que *pejun* (codo) es una medida de longitud que no se usa en sentido temporal.

26. El reino de Dios es una expresión bíblica que designa su «reinado espiritual, es decir, la relación ideal del hombre con Dios. Efectivamente, el reino de Dios no es propiamente un lugar, sino una relación particular de Dios con los hombres», en la que él reina, es decir, preside la vida (X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1977, pág. 378).

«No os agobiéis por el mañana, porque el mañana ya traerá su propia preocupación. A cada día le basta su carga» (Mateo 6: 34).

Esta frase final, que parece un *carpe diem* cristiano, simplemente recuerda que el presente, con todos sus problemas, nos basta como marco de nuestras preocupaciones y ámbito de nuestro quehacer. Quien pone su vida cada día en las manos de Dios puede contemplar el futuro con esperanza. Agradecido de gozar los verdaderos valores, liberado de la angustia devastadora de la acumulación y del consumo y de la servidumbre camuflada del dinero, no deja el trabajo para hacerse alimentar irresponsablemente por los demás, sino que adopta un estilo de vida "profético" frente a una sociedad agobiada por la productividad y la competencia.

Más allá de los textos

Podemos concluir que, aunque los textos bíblicos no plantean directamente la problemática ecológica, sugieren, entre otros, tres caminos para atender los urgentes problemas relacionados con el medio ambiente.

Contemplar la naturaleza

Más allá de la mirada del científico, que estudia la naturaleza para conocer sus leyes, de la mirada del técnico, que analiza interesadamente su funcionamiento, o de la mirada del economista, que observa sus bienes con fines de lucro, los textos bíblicos invitan a contemplar cada una de las criaturas, hasta las más insignificantes, como objetos del amor de Dios.

La respetuosa admiración por lo creado, venciendo las prisas por disfrutarlo, poseerlo o enajenarlo, devolvería al entorno y al hombre su dignidad. Una mirada más solidaria nos permitiría valorar las cosas por lo que son y no por cuanto nos sirven. Sin sacralizar el orden natural hasta hacerlo intocable, quien aprende a contemplar la naturaleza como creación y a sacar lecciones espirituales de su funcionamiento se reconcilia con su mundo y le brinda su solidaridad.

Revalorizar la vida

Los textos bíblicos se niegan a reducir el hombre a sus necesidades, por vitales que sean. Todas sus dimensiones, del cuerpo (soporte de

su relación con el entorno) al espíritu (principio supremo de su ser), son valoradas no con respecto a lo que le falta sino a lo que ya tiene: un Padre que le ha dado la vida y el privilegio de disfrutarla. Otorgada sin méritos previos y asumida como una gracia, esta le impulsa, más que a ejercer su primacía sobre otras criaturas, a la solidaridad con ellas.

Descubrir al Creador

La Biblia considera el respeto por la naturaleza como parte del respeto debido al Creador (Apocalipsis 14: 6-7). Su visión teocéntrica de la realidad debería incitar más a respetar la vida que una visión antropocéntrica. Quien se cree solo y continuamente amenazado tiene menos motivos para actuar de un modo responsable, pues no tiene a quién rendir cuentas. Quien se sabe criatura de Dios, se siente solidario con todo lo que existe en su espacio vital, sin excepciones.

En esta tarea, tanto más urgente cuanto más lejos nos lleva el uso y el abuso de los recursos de la naturaleza, el criterio último en nuestro comportamiento es el propuesto por Dios mismo. A imitación suya (*imitatio Dei*) el creyente responsable refleja hacia su entorno la actitud de Quien ama tanto al mundo que quisiera darle "vida eterna" (Juan 3: 16).

12

Un templo en el tiempo

«El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado.»
Marcos 2:28

EL CONCEPTO de lo sagrado, esencial en las ordenanzas de la Torá sobre el culto, tiene características peculiares en la espiritualidad bíblica. *Qadosh*, la palabra clave que significa a la vez “santo” y “puesto aparte”, tiene dos dimensiones: separación de lo profano por consagración a Dios, y comunión con él.¹ Pero su peculiaridad reside en la noción de *diferencia*. Dios es santo porque no es comparable a nada ni a nadie (Isaías 46: 5). Santificar algo es, ante todo, separarlo para hacerlo diferente. Al dedicar algo al servicio divino, se lo hace partícipe, aunque solo sea en esperanza, de su misterio, transformándolo de profano en sagrado.

1. *Traduction oecuménique de la Bible*, pág. 204. La palabra hebrea usada para ‘santidad’ procede de la raíz *qds*, que significa “cortar”; de ahí que ‘santo’ significa, en primer lugar, “separado”. (Véase también *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1993, págs. 1370 ss.).

alcance. Como Dios. Por naturaleza participa de la eternidad y tiene algo de sagrado.²

El medio más eficaz que el hombre tiene a su alcance para consagrarse a sí mismo a Dios es reservándole tiempo. Porque transformar un momento en un encuentro especial, equivale a ofrecerle —aunque sea temporalmente— todo el ser.

La Torá estructura el ritmo de la vida sobre el principio de la santificación del tiempo, en momentos reservados al trabajo o al reposo, de acuerdo a una serie de ciclos naturales: el día, la semana, el mes, la estación, el año.

En primer lugar reserva dos instantes cada día por lo menos para la oración, de modo que el hombre, sumergido cotidianamente en su devenir temporal, acceda así, aunque solo sea fugaz y temporalmente, a la esfera de lo eterno.³

La repetición tarde y mañana del sacrificio perpetuo, inscrita en la alternancia incesante entre el día y la noche, recuerda con particular intensidad ese deseo de permanencia (*tamid* quiere decir “siempre”) evocado también mediante la lámpara que brilla permanentemente en el santuario (Éxodo 27: 20).⁴ Estos atisbos de eternidad se intuyen como un anticipo de la victoria sobre la temporalidad, al final de los tiempos (Zacarías 14: 7; Apocalipsis 21: 25).

Se podría definir el calendario ritual de la Torá como una arquitectura en el tiempo.⁵ Todas las celebraciones tienen su momento oportuno, dedicado al único Señor del tiempo. Los principios mismos de la fe se inscriben en una perspectiva temporal. La trayectoria espiri-

2. A. Heschel, *Les batisseurs du temps*, Éd. de Minuit, París, 1957, págs. 106-107.

3. «Las horas designadas para el sacrificio matutino y vespertino se consideraban sagradas y llegaron a observarse como momentos dedicados al culto por toda la nación» (E. G. White, *Patriarcas y profetas*, Pacific Press, Mountain View (California), 1961, pág. 367). Sin embargo, la costumbre generalizada en la Biblia es orar, no dos sino tres veces al día: mañana, mediodía y tarde (Salmo 55: 17, 18; Daniel 6: 10, 11).

4. A la luz del Nuevo Testamento, el sacrificio de cada día simbolizaba «la consagración diaria a Dios de toda la nación, y su constante dependencia de la sangre expiatoria de Cristo» (E. G. White, *op. cit.*, pág. 365).

5. Heschel, *op. cit.*, pág. 29.

tual de Israel parte del recuerdo del día en que salió de Egipto, y su esperanza está orientada hacia el día final, cuando vendrá el Mesías.

Las leyes que regulan la utilización del tiempo se basan en el principio de que la gestión de la vida, tanto en su dimensión material como espiritual, no se resuelve en la improvisación desordenada, a merced de circunstancias y humores del momento, sino a imitación de Dios, en la previsión inteligente, la regularidad y el orden (Éxodo 20: 8-11). El hombre nunca podrá dominar el tiempo, pero tendrá que administrarlo. De ahí su necesidad de aprender a disfrutar, e incluso a “rescatar”, el único tiempo del que dispone (Efesios 5: 16). Porque frente al panteísmo y la reencarnación, la Biblia enseña que el tiempo no está sujeto a un eterno retorno: «Dios ha dado a los hombres que vivan y mueran una sola vez» (Hebreos 9: 27).

Según el Génesis, la primera responsabilidad confiada al hombre es la de aprovechar el tiempo para mantener y transmitir, en las mejores condiciones posibles, la vida recibida (Génesis 1: 28-30; 2: 15). Como se anuncia ya en su primera página, el trabajo forma parte del destino humano en el orden cósmico. A Adán, recién creado, se le confía una actividad (Génesis 2: 5, 15). En contra de lo que a veces se ha escuchado, la maldición que atrae sobre sí el hombre en su transgresión (Génesis 3: 17-19) no es el trabajo sino el sufrimiento. El trabajo como actividad constructiva está presente aún en las descripciones más idealistas de la tierra nueva (Isaías 2: 4; Amós 9: 13). Dios mismo aparece descrito en la Biblia como un activo artesano (Éxodo 20: 11; Génesis 2: 2-3; Salmo 8: 4; 102: 26, etc.), que condena la pereza,⁶ alaba al hombre trabajador y a la mujer activa (Proverbios 22: 29; 31: 10-31).

El precepto “seis días trabajarás” con que empieza el cuarto mandamiento (Éxodo 20: 9), no es una mera introducción a la prohibición de trabajar el sábado.⁷ Es parte del mandamiento.⁸ El hombre tiene seis

6. Proverbios 18: 9; 6: 6; 20: 4; 14: 23; 28: 19; 10: 4; 12: 24. No es extraño que los israelitas se hayan destacado como un pueblo laborioso, creativo y amante del estudio.

7. *Mekilta Shabbat* 20: 9; *Génesis Rabbah* 16: 8.

8. Según el Talmud (*Shabbat* 118a) este mandamiento que prohíbe además depender de otros voluntariamente para subsistir. «Quien disfruta trabajando es mayor que quien solo teme a Dios» (*Berakot* 8a).

días cada semana para sus tareas y uno para el descanso, debiendo hallar en este ritmo su propio equilibrio entre la obligación y la devoción.

El mandamiento insiste en recordar el día de descanso porque, por muy importantes que sean las actividades humanas, estas encierran muchas trampas, entre otras, la de hacernos depender de nuestras propias realizaciones. En toda sociedad –y en la nuestra en particular– existe el peligro de que el hombre (*homo faber*) se despersonalice en el trabajo y se convierta en parte de una mera cadena de producción; o que, por el contrario, consciente de su poder, actúe como dueño absoluto de todo lo que tiene a su disposición.

El sábado es una tregua de armonía entre la creación y el Creador. Trabajo (*melakhah*) es todo lo que afecta al equilibrio entre el hombre y la naturaleza. Al abstenerse de trabajar, es decir, de perturbar el mundo físico y de forzar sus procesos, el hombre aprende a respetar a los demás seres y a liberarse de las cadenas del interés material.⁹ «Ten cuidado», advirtió ya Moisés:

«Cuando el Señor tu Dios te haya introducido en la tierra que prometió a tus padres [...] en ciudades grandes y buenas que tú no edificaste, con cisternas y casas llenas de todo [...] cuando comas y te sacies, cuídate de no olvidarte del Dios que te sacó de la esclavitud de Egipto» (Deuteronomio 6: 10-12).

Cuando nos dejamos absorber por las necesidades materiales tendemos a descuidar las espirituales. De ahí el valor inestimable de un espacio de tiempo empleado no tanto en poseer como en dar, en dominar como en compartir, en someter como en ponerse de acuerdo.¹⁰

El retorno periódico del sábado recuerda, más que ningún otro símbolo, que la libertad depende precisamente del respeto de ciertos límites. Cada seis días una tregua interrumpe la agitación o la rutina de nuestras tareas. Haya habido tiempo o no de concluir los negocios, recoger las cosechas o terminar los proyectos, un alto en el camino nos descarga y libera de todas las servidumbres (Deuteronomio 5: 15).

9. Ningún texto bíblico especifica el trabajo a evitar durante el *shabbath*. El Talmud detallará mucho más tarde una lista de 39 acciones prohibidas (*Shabbat* 7: 2).

10. Heschel, *op. cit.*, pág. 3.

Algo más que descanso

Probablemente la conquista más universalmente acogida de la legislación bíblica es el descanso semanal. Este día de asueto, que no se explica ni por las fases de la luna, ni por ningún ciclo aparente de la naturaleza,¹¹ es sin duda una de las instituciones más originales, hasta hoy irreversible, de la historia de la humanidad.

Ningún otro pueblo de la antigüedad conocía la semana de siete días, ni mucho menos tenía la costumbre de guardar un día entero de reposo semanal. Ni siquiera los romanos, que tenían un calendario muy avanzado con numerosas fiestas y días "nefastos" en los que se desaconsejaban ciertas actividades, jamás imaginaron descargar de su trabajo a los esclavos o a los animales un día de cada siete. El valor humanitario del sábado es innegable. La prueba es que todos los pueblos del mundo han reconocido y adoptado la institución, aunque trasladándola a veces a otros días, en particular al viernes y al domingo.

Es interesante observar que en los textos sagrados, el sábado no aparece como una fiesta hebrea sino como un día perteneciente a la humanidad entera (Génesis 2: 1-3), como si el ritmo de seis días de actividad y uno de reposo fuese inseparable de la estructura prevista para la vida, necesidad de la que nadie puede privarse para reponer periódicamente las energías perdidas.¹²

Sin embargo, el concepto de "descanso" —en el sentido hebreo de *shabbat*— representa mucho más que una simple interrupción de la actividad o la cesación de un esfuerzo, al igual que el concepto bíblico de "paz" (*shalom*) supone mucho más que la ausencia de guerra puesto que incluye también armonía y plenitud. El mandamiento no se justifica solamente en el plano laboral. El interés de un periodo libre cada semana, en el que se detienen las actividades habituales para dar lugar a la serenidad interior, desborda también el ámbito de lo jurídico.

11. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1975, págs. 119-121.

12. Véase Ch. Coufarlonieri, "Significado bíblico del sábado" en *Diez cardenales estudian los Diez Mandamientos*, Noguer y Caralt Editores, Barcelona, 1986.

La raíz hebrea *shbt*, que da 'reposar' y 'sábado', quiere decir además de "cesar", "tomar aliento" y, por consiguiente, "tomar tiempo" (para hacer a algo diferente o especial).¹³ Estas expresiones son las que se aplican a Dios después de su labor creadora: «El Señor hizo los cielos y la tierra pero el séptimo día descansó (*shbt*) y tomó aliento» (Éxodo 31: 17). Esta imagen sugiere que, al igual que la vida se renueva y mantiene mediante la respiración (Génesis 2: 7; 7: 22), el sábado renueva las energías y permite que la vida continúe, más abundante.

Durante el *shabbat*, el hombre deja por un día su lucha por sobrevivir y *tener* para *ser* plenamente.¹⁴

La intención última del sábado bíblico, no es laboral o humanitaria, es de índole espiritual (Salmo 46: 10). Se trata de una conmemoración a la vez de la creación y de la liberación de Egipto (Éxodo 20: 8; Deuteronomio 5: 15).

Al recordar al Dios Creador, el sábado refuerza el sentimiento de fraternidad con lo creado. Al recordar al Dios Liberador, el sábado aleja la tentación de la opresión.

Cuanto más enfrascados en nuestros proyectos, mayor peligro corremos de olvidar el lugar que ocupamos en el mundo. La tregua del sábado nos lleva de la esclavitud del trabajo a la libertad del descanso, y nos recuerda que todo lo debemos a Dios.

El descanso propuesto es total (Deuteronomio 5: 14), físico, laboral y espiritual. Este paréntesis periódico en el tiempo está ahí para ayudarnos a gozar de lo que no podemos disfrutar tan intensamente entre semana porque estamos demasiado ocupados. El día, que abarca desde el atardecer del viernes hasta la puesta de sol del sábado, ha

13. Así, por ejemplo, el rey Ezequías exhorta a los habitantes de Jerusalén a que entreguen fielmente la porción correspondiente a los sacerdotes y levitas «para que ellos puedan dedicarse a la Ley de Dios» (2 Crónicas 31: 4). El verbo hebreo traducido aquí por "dedicarse" sugiere que el tiempo no empleado en ocupaciones materiales lo sea en asuntos espirituales.

14. E. Fromm, *Y seréis como dioses*, Paidós, Barcelona, 1992.

sido "santificado", es decir, consagrado a Dios para no ser vivido como el tiempo común, y "bendecido", es decir, asociado a privilegios especiales (Génesis 2: 3) y a una experiencia de plenitud.¹⁵

1. Es el día personal de la libertad:

«Guarda el día del sábado santificándolo, como el Señor tu Dios te ha mandado. Durante seis días trabaja y haz tus tareas; pero el día séptimo es día de descanso dedicado al Señor tu Dios. No harás trabajo alguno, ni tú, ni tu hijo, ni tu hija, ni tu siervo, ni tu criada, ni tu buey, ni tu asno, ni tu ganado, ni el extranjero que viva contigo, para que todos descansen como tú. Recuerda que fuiste esclavo en Egipto y que el Señor tu Dios te sacó de allí con mano fuerte y brazo extendido. Por eso te manda el Señor tu Dios guardar el día del sábado» (Deuteronomio 5: 12-15).

2. Es el día señalado especialmente para la adoración comunitaria:

«Durante seis días trabajarás, pero el séptimo es día de descanso solemne, de asamblea litúrgica (o santa convocación). No haréis ningún trabajo. Es día de descanso dedicado al Señor dondequiera que viváis» (Levítico 23: 3).

3. Es el día de disfrutar la felicidad espiritual:

«Y te alegrarás ante el Eterno tu Dios, en el lugar que él haya elegido para morada de su Nombre, con tu hijo y tu hija, tu siervo y tu sierva, el levita y el extranjero, el huérfano y la viuda que habiten en medio de ti» (Deuteronomio 16: 11).

«Si detienes tus pies el sábado y te dejas de tus cosas en mi día santo; si llamas al sábado tu delicia, y lo consagras a la gloria de Dios; si lo honras absteniéndote de andar por tus caminos, de buscar tu interés y de tratar tus asuntos, entonces encontrarás la felicidad en el Señor. Te haré subir sobre las alturas de la tierra, y te alimentaré con la herencia de tu padre Jacob» (Isaías 58: 13-14).

4. Ese día es el signo visible de la alianza entre Dios y su pueblo:

«Los hijos de Israel guardarán el sábado en todas sus generaciones como alianza perpetua. Será la señal perpetua entre los hijos de Israel y yo» (Éxodo 31: 16-17; Ezequiel 20: 12).

15. El ritual del principio del sábado (viernes tarde) todavía incluye los símbolos de las tres ofrendas diarias que se quemaban en el altar: El sábado se ofrecía una medida doble de harina, de aceite y de vino. Después de la destrucción del templo, la mesa de cada hogar israelita evoca el altar del templo, donde se siguen encendiendo dos velas y se bendicen dos hogazas de pan y dos copas de vino. (*Encyclopaedia judaica*, Keter, Jerusalén, 1972, t. 15, col. 563).

Aceptar el reposo de Dios es asumir el espíritu de la alianza. Sus funciones bienhechoras dependen de la actitud con que se practique. Al igual que es necesario abrirse al plano de la fe para acoger los valores espirituales del sábado, la experiencia personal de la "tregua sabática" resulta indispensable para apreciarlos. Aquellos que han saboreado alguna vez un verdadero *shabbat* conocen las satisfacciones que procura.

Sería imposible, en el reducido marco de este espacio, hacer justicia a los numerosos teólogos y pensadores que han profundizado en esas vivencias. Me limitaré a citar, a título de ejemplo, unas reflexiones entresacadas del magnífico libro de Abraham Joshua Heschel sobre el significado del sábado para el hombre moderno:¹⁶

«En el océano tormentoso de nuestro mundo existen todavía algunas islas de paz donde el hombre puede retirarse y recuperar su dignidad. Una de ellas es el sábado, el día de la liberación. Liberación de las máquinas y de los negocios, para dejar actuar al espíritu. Cansados de tener que luchar día tras día contra la banalidad o de tener que sufrirla, aspiramos al sábado como quien regresa a su patria, a su gente, o a su puerto. Liberados de nuestras ocupaciones ordinarias, el sábado podemos vivir según nuestras aspiraciones más profundas [...] El sábado nos libera de nuestras servidumbres laborales seamos ricos o pobres. Durante toda la semana nos preocupan nuestras realizaciones, nos inquietan nuestros proyectos, nos angustian nuestros objetivos. El sábado es gracia, es amor y es paz [...]. Un día sin tensiones, afa- nes ni tristezas. No es día ni siquiera de acusarse, de arrepentirse, de pedir por lo que nos preocupa o por lo que deseamos. El sábado es un día de alabanza, no de súplica. Ayunos y abstinencia están excluidos. El sábado interrumpe el luto, la pena, la fatiga y hasta el agobio de servir a Dios.»

Un templo en el tiempo

Con sus dos dimensiones de comunión con Dios y con el prójimo, el séptimo día es más que una simple tregua en el quehacer

16. A. J. Heschel, *The Sabbath: Its Meaning for Modern Man*, Harper, Nueva York, 1966, págs. 103-114. [Hay versión española publicada: *El sábado y el hombre moderno*, Paidós, Buenos Aires, 1964; para el pasaje ofrecido, véanse las págs. 21-39 de la misma; pero hemos optado por la traducción de Roberto Badenas a partir del original, por considerarla superior a la traducción de la citada versión española.]

humano. Más allá del ritmo natural entre trabajo y reposo, el sábado trasciende el curso del tiempo (1 Corintios 10: 31) y lo inscribe en una perspectiva de eternidad.¹⁷ Recordándole su responsabilidad ante lo creado, el sábado invita al hombre a evaluar semanalmente su obra y a presentarla a Dios como una ofrenda.

El hecho de dejar de lado las tareas cotidianas nos deja libres para emprender otras y adoptar un ritmo vital más sereno. El sábado es el momento de volver a afinar nuestra armonía espiritual y de sintonizar plenamente con el Creador en un mundo secularizado. Es el día idóneo para disfrutar de familia y amigos, de dedicarnos sin prisas, intensa y alegremente a compartir, charlar, pasear, leer, escuchar música, meditar, orar, amar y tantas otras cosas. Su tregua nos libera —en el sentido más básico de la expresión— para revitalizar los recursos interiores que se atrofian por desuso, y nos ayuda, en última instancia, a saber quién es el amo y quién es el esclavo de nuestra existencia.¹⁸

Santificar el sábado consiste en reservar un espacio en el tiempo, del mismo modo que se construye un templo en el espacio. Y así como en el templo no cabe cualquier actividad, en el tiempo santificado tampoco. El sábado es un templo en el tiempo.¹⁹ Santificar ese tiempo consiste en abandonar las preocupaciones habituales, la rutina, la agitación y el estrés de la obsesión del rendimiento o de la búsqueda trepidante de distracción, para abrirse a lo esencial y permitir que la dimensión de eternidad confinada en nuestro espíritu se expanda libremente.

17. S. R. Hirsch, *Commentaire du Pentateuque*, The Judaic Press, Nueva York, 1986, pág. 381. Renunciando a dominar la creación, aunque solo sea un día de cada siete, el hombre recuerda que «la naturaleza no es la mediadora entre Dios y los hombres; son los hombres los mediadores entre la naturaleza y Dios». Cf. E. Levinas, *Transcendence et intelligibilité*, Labor et Fides, Ginebra, 1984, pág. 45.

18. «Como la luz se distingue de la oscuridad iluminándola y dándole vida [...] asimismo el séptimo día se distingue de los seis días laborables permeando con su espíritu el resto de las actividades semanales más allá de sus confines» (E. Fromm, *op. cit.*, págs. 195-198).

19. A. J. Heschel, *The Sabbath...*, *op. cit.*, pág. 29.

Los ciclos sabáticos

No solo el ritmo semanal está marcado por el sábado. La Ley jalona la vida entera, cada siete años con un año sabático y con un sábado supremo o jubileo, después de siete "semanas de años".²⁰ En la Torá todos los ciclos temporales tienen como base el sábado y como clave el número siete.

El "supersábado" del jubileo debía irradiar su función liberadora sobre todas las esferas de la vida, incluyendo la económica: cancelación de las deudas, redistribución de las tierras, supresión de las servidumbres, emancipación de los esclavos, en fin, restitución a todo ser humano de su dignidad perdida.

«Contarás siete semanas de años, siete veces siete años [...] y santificarás el año cincuenta, pregonando libertad en la tierra a todos sus moradores: ese año será de jubileo, cada uno recuperará sus posesiones y cada cual volverá a su familia [...] Cuando tu hermano empobrezca y venda parte de su herencia, su pariente más próximo rescatará lo que su hermano haya vendido. Y cuando no tenga quien lo rescate [...] lo que vendió estará en poder del que lo compró hasta el año del jubileo, y en el jubileo recuperará su propiedad» (Levítico 25: 7-10, 25-27).

Al desatar a hombres y tierras de sus mayores servidumbres, las leyes sabáticas recuerdan al creyente quién es verdadero Señor de todo:

«La tierra no se venderá sin derecho a retracto, porque es mía, y en ella todos sois emigrantes y extranjeros» (Levítico 25: 23). «Los esclavos y sus hijos quedarán libres el año jubilar, porque me pertenecen: fui yo quien los saqué de la tierra de Egipto. Yo, el Señor vuestro Dios» (Levítico 25: 54-55).

Los textos dejan bien claro que la razón de ser de estos ciclos era ayudar al hombre a reencontrarse consigo mismo en el seno de todas las alienaciones de la vida. Tanto la tierra expropiada como el deudor insolvente o el esclavo forzado, se "rescatan" periódicamente con

20. «Después de siete semanas de años [...] el día de la expiación haréis resonar la trompeta por todo vuestro país. Santificaréis el año cincuenta y promulgaréis la liberación en el país para todos sus moradores. El año cincuenta será para vosotros un año jubilar: cada uno recobrará su propiedad y volverá a su familia [...] porque el jubileo es sagrado» (Levítico 25: 9-12).

la llegada de un año sabático. La dignidad humana, sometida a los más diversos e imprevisibles avatares políticos, sociales o existenciales, recobra con la llegada del "año de gracia" su libertad perdida. Ante los efectos implacables del paso del tiempo, esta Ley obliga a liberar al propio derecho de sus cadenas, a detener su lógica ciega recordando que por encima de privilegios y posesiones está el valor incalculable del hombre.

Cuando el poder o la propiedad se consideran un derecho y no una responsabilidad, aparecen ricos y pobres, clases y luchas de clases. El trabajo se vuelve servidumbre y el afán de lucro despierta la injusticia en los que mandan y el odio en los oprimidos. Esta disposición sabática intenta evitar tales errores. Para ella la tierra es un don de Dios a todas sus criaturas, que ninguna debe acaparar o explotar en exclusivo beneficio.²¹ La tierra (ni siquiera la prometida) nunca se designa como una propiedad, sino como don. Es «la tierra que el Señor tu Dios te da» (Deuteronomio 26: 1; 27: 2, etc.).

21. El gran rabino Kook ha explicado, quizá mejor que nadie, los beneficios de esta revolucionaria institución: «El jubileo es un canal de vida espiritual de una fuerza excepcional. Permite enderezar las desigualdades y reparar los daños acumulados por el tiempo, devolviendo a la vida comunitaria un frescor primaveral. El año se anuncia haciendo resonar solemnemente el cuerno del gran día de la expiación. Así, el espíritu del perdón, procedente del Altísimo, que desciende sobre cada individuo en el día de *Kippur*, alcanza, gracias a la santidad del jubileo, dimensiones universales. Toda la comunidad se impregna del espíritu del perdón: el retorno a Dios mueve a reparar los daños. La acción bienhechora que el sábado ejerce sobre cada persona, el año sabático y el jubilar la extienden al mundo entero [...] Así como el endurecimiento del corazón —producido fatalmente por la vida social— disminuye la sensibilidad espiritual, y así como la agresividad y la tensión generadas por la adquisición y la defensa de los bienes materiales alejan del hombre la luz divina, asimismo la interrupción periódica de este tren de vida, permite a la persona su realización plena. Un año entero de reposo cada siete, un año de paz y tranquilidad plenas, sin opresiones ni tiranos, es una necesidad, tanto de la tierra como del individuo. El instinto de posesión deja de profanar el pensamiento con sus exigencias egoístas, dando desprendimiento y la gratitud por las bendiciones recibidas. La práctica de este mandamiento aumenta la confianza en Dios. El que lo observa fielmente, no cae jamás en la avaricia ni en el olvido de Dios, porque al renunciar a sus derechos de propiedad sobre la tierra y sus productos, reconoce que todo pertenece a un Dueño supremo, de cuya generosidad depende la vida.» (*Shabbat-Haaretz*, citado por J. Goldstain, *Les valeurs de la Loi. La Thora, lumière sur la route*, Beauchesne, París, 1980, pág. 143-144).

Estas leyes revolucionarias parecen socialmente tan utópicas que muchos críticos las consideran puras construcciones teológicas impracticables. Las continuas protestas de los profetas contra la acumulación de bienes de parte de los ricos prueban, en efecto, que su cumplimiento dejó siempre mucho que desear. Sin embargo, esas mismas protestas prueban también que el ideal siguió presente durante todo el periodo bíblico.²²

Tiempo ganado

Sábados, años sabáticos y jubileos debían servir a ayudar al hombre a cultivar, aunque fuese de manera precaria e intermitente, la dimensión fraternal y espiritual de la vida. No era tiempo perdido, sino ganado. Sin embargo, a los seres humanos nos cuesta verlo así. La mayoría acepta como algo natural el descanso laboral, pero no presta interés a su dimensión espiritual. Su existencia, en consecuencia, permanece en el nivel de lo material, secularizada, desasosegada y vacía de sentido.

Aunque es evidente que las normas concernientes al año sabático y al jubileo están redactadas para favorecer a los menos privilegiados, en realidad sus intenciones rebasan el interés humanitario:

«Mirad, yo os enseño los mandatos y decretos que me ordenó el Señor, mi Dios, para que los cumpláis en la tierra donde vais a entrar para tomar posesión de ella. Ponedlos por obra, que ellos serán vuestra prudencia y sabiduría ante los demás pueblos, que al oír estas leyes comentarán: "¿Qué pueblo tan sabio y prudente es este gran pueblo!" Pues, ¿qué nación grande tiene un dios tan cercano de su pueblo como el Señor Dios, cuando lo invocamos? Y, ¿qué nación grande tiene mandatos y decretos tan justos como esta Ley que yo os promulgo hoy?» (Deuteronomio 4: 5-8)

La Ley se proponía dar a conocer a los demás pueblos el carácter único del Legislador.

Durante el exilio en Babilonia, lejos del Templo, el sábado cobró una importancia especial como "lugar de encuentro". Círculos religiosos bienintencionados, sin duda deseando preservar el reposo sabá-

22. Israel interpretó los setenta años de cautividad en Babilonia como el cumplimiento de la amenaza formulada en Levítico 26: 24-35, por no haber respetado los años sabáticos durante los 490 años de periodo de los reyes (2 Crónicas 36: 20-21).

rico de toda violación, tendieron a rodearlo de un conjunto de reglas y prohibiciones que, paradójicamente, lo fueron sacralizando hasta el punto de idolatrarlo.

Al apartar la atención de su contenido de gracia y enfocarla sobre la noción de pecado, estos círculos en vez de enseñar a disfrutar al máximo del privilegio del sábado, se enredarán en una interminable serie de cuestiones relacionadas con su transgresión: cuánto peso se puede transportar, hasta qué distancia se puede andar, etcétera. En fin, qué es y qué no es "pecado" hacer en ese día.

En tiempos de Jesús la carga de estas observancias había hecho olvidar a muchos el sentido liberador del sábado. Jesús tendrá que recordar a los fariseos que por el camino del legalismo se desviaban de la intención primera del mandamiento. Jesús no se reconoce señor de un sábado que esclaviza, frustra y atormenta, vivido como un sacrificio. Su sábado eleva al hombre. Ninguna abstención observada sin amor, por temor u obligación, puede convertir el reposo en un acto espiritual, independientemente del día en que uno lo observe.²³

«El sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado. Os lo dice el Hijo del Hombre, que es el Señor del sábado»
(Marcos 2: 27-28)

Esta declaración capital, tantas veces repetida, sobreentiende que sin el sábado al hombre le falta algo. Por eso Jesús dedica especialmente ese día a devolver la salud al cuerpo y al alma (Marcos 2: 23-28; Juan 5: 8-9). Su actitud humanitaria en sábado revela su verdadera intención.

Recordando que el sábado no es un fin en sí mismo, sino un medio de bendición, Jesús le devolverá la alegría perdida, y con ella, la posibilidad de disfrutarlo sin temor, en la plena armonía a la que Dios invita. Su sábado es la fiesta de la libertad recuperada, y por lo tanto el signo más perfecto de la justificación por la fe, porque es la interrupción de toda obra para dejar actuar a Dios solo.

Jesús observó el sábado y los primeros cristianos lo siguieron observando, hasta que, por presiones paganas y consideraciones políticas anti-judías, lo fueron sustituyendo por el domingo, día del sol.²⁴ Desde que

23. C. Goldstein, *A Pause for Peace*, Pacific Press, Boise (Idaho), 1992, pág. 16

24. Véase S. Bacchiocchi, *From Sabbath to Sunday*, Instituto Bíblico Pontificio, Roma, 1976; *Reposo divino para la inquietud humana*, Berrien Springs (Michigan), 1980.

en tiempos de Constantino el cristianismo se impuso como religión de Estado, la pureza de la fe original ha sido víctima de constantes alteraciones, que han acabado siendo asumidas por inercia. Hoy, conscientes de nuestras desviaciones, se impone un retorno a las fuentes para recuperar los valores perdidos. Redescubrir las ventajas de la primacía de lo espiritual, nos devolvería las bendiciones del sábado y el placer y la plenitud de sus dimensiones olvidadas.²⁵

25. «No cabe duda –afirma la teóloga católica Marie Vidal– de que los apóstoles y discípulos de Jesús amaban y practicaban intensamente el día de *shabbat*. No cabe duda de que la iglesia primitiva tenía en estima el fervor del *shabbat*. Sin embargo, más tarde, algunos episodios sabáticos del Evangelio empezaron a recibir una lectura negativa. Esta lectura obedecía en cierto modo a una voluntad deliberada de presentar la práctica del *shabbat* bajo una coloración malintencionada. Quizá un día la iglesia reconozca que se equivocó, y tome conciencia de que al menospreciar el sábado ha menospreciado a Jesús.» *Le Juif Jésus et le shabbat*, Albin Michel, París, 1997, pág. 20.

13

Ceremonias y fiestas

«Dios es espíritu y los que le adoran han de darle culto en espíritu y en verdad.»

Juan 4: 24

PARTE DE LA TORÁ se refiere a la liturgia. Las ceremonias religiosas ocupan un lugar muy peculiar en la legislación, puesto que están previstas, principalmente, para expiar las transgresiones de las demás leyes. En efecto, todo el culto gravita en torno a la reconciliación con Dios y el prójimo, exaltando la paz del perdón y el gozo de la armonía.

Los textos no establecen una clara separación entre lo religioso y lo civil ni entre lo ritual y lo ético. El respeto a Dios y el respeto al prójimo suelen ir juntos. Y de la prohibición de jurar en falso (Levítico 19: 12) a la obligación de dejar las espigas caídas en la siega para los pobres (Levítico 19: 9-10), lo “moral” y lo “ceremonial” resultan inseparables.

El santuario y el culto

La mayor parte de las disposiciones se refieren a la construcción y al funcionamiento del santuario. La detallada extensión de las ins-

trucciones (Éxodo 25: 1 a 40: 38) habla por sí misma de la importancia concedida al ceremonial simple y minucioso con el que va a latir, durante siglos, el pulso espiritual de un pueblo.

El santuario es el lugar que concreta la presencia divina. Moisés construye este primer lugar de culto según el modelo que le ha sido revelado sobre la montaña (Éxodo 25: 40), precisamente como la representación de una revelación: «Hacedme un santuario y moraré entre vosotros» (Éxodo 25: 8).

El tabernáculo del desierto –prototipo del futuro templo de Jerusalén y antitipo del celeste– será el principal centro de la liturgia. Pocas ceremonias tienen lugar fuera de la vista de la congregación, y ninguna es iniciática o secreta. Además de los sacerdotes participan en ellas hombres, mujeres y niños, y se celebran a la luz del día.

El culto prescinde de toda representación de Dios (Éxodo 20: 4). En el tabernáculo no hay ninguna imagen. Dios es “espíritu” (*cf.* Juan 4: 20-24) y, por consiguiente, nada puede representarlo sin riesgo de suplantarle. El culto al Dios invisible es el reconocimiento de un Ser que trasciende por definición los límites de lo explicable. No obstante, el hombre puede entrar en contacto con él, aunque sea de modo intermitente y precario.

Desde el principio se pide al creyente una adoración por fe, en un cierto “desierto espiritual” impuesto a la imaginación, para prevenir la adoración de dioses “menores” a imagen y semejanza de lo humano.

La presencia divina se evoca solo mediante símbolos. Desde la teofanía del Sinaí, el recuerdo de la invisibilidad de Dios debe permanecer constante: «Recuerda que en la montaña solo se oía una voz, sin ver figura alguna» (Deuteronomio 4: 12-15). La nube que acompaña a Israel por el desierto y permanece sobre el tabernáculo será el único signo visible de la presencia del Invisible (Éxodo 40: 34; Números 9: 15; Éxodo 13: 21; 14: 20).

En un contexto tan idólatra como el de la época, la invisibilidad de Dios representará una difícil prueba para la fe de los israelitas. El episodio del becerro de oro deja bien patente su reticencia a abandonar el paganismo (Éxodo 32: 1-6). El culto espiritual propuesto por la Torá, único entre los pueblos de la antigüedad, tendrá repercusiones importantes en el destino de Israel. Entre otras, lo llevará a limitar el

arte figurativo sagrado a la decoración del santuario y a la confección de los ornamentos litúrgicos.¹ Los artistas religiosos tendrán que expresar su inspiración por los caminos de la música y la literatura.²

Plegarias y oraciones

La sobriedad de los elementos del culto es impresionante e incluso sobrecogedora comparada con la de los demás pueblos de la época. Debido a las contingencias de la historia, el arca de la alianza (Éxodo 37: 1-9), que hacía las veces de trono del Invisible, desaparecerá misteriosamente,³ dejando lugar a un espacio absolutamente vacío.

Esta presencia espiritual, evocada por la ausencia material, advierte que a Dios se le puede servir pero es imposible servirse de él. Los textos prohíben incluso la utilización de su nombre para no profanarlo (Éxodo 20: 7). En esa dirección hay que entender la prohibición de imágenes, tatuajes mágicos (Levítico 19: 28), estelas votivas (Deuteronomio 16: 22), etcétera. La conciencia de la transcendencia soberana de Dios conlleva a su vez la exclusión de la hechicería, la adivinación; la nigromancia (Deuteronomio 18: 10-12; Levítico 19: 26-31), porque supone el recurso a otros poderes.

La presencia divina, evocada en el tabernáculo del desierto, solo se hace realidad en el santuario interior del alma. De ahí que la adoración tienda a expresarse más mediante la oración y la alabanza personal, que por medio de la liturgia:

«Nuestro Dios es uno, lo amarás con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas» (Deuteronomio 6: 4).

En este respecto las leyes relativas al culto desbordan los límites de lo jurídico, porque la espiritualidad, como el amor, no se puede legislar. Ambas realidades son libres y espontáneos, o dejan de ser. Por eso, el amor a Dios es menos un contenido de la Ley que un requisito previo, indispensable para la adoración verdadera:

-
1. Hasta el nombre del primer artífice es revelador: 'Bezaleel' significa "sombra de Dios" (Éxodo 36: 1).
 2. El libro de los Salmos es sin duda el registro más bello y elaborado de oraciones e himnos sagrados de toda la antigüedad.
 3. Según Filón, el arca ya había desaparecido en la toma de Jerusalén de 587 a.C. (*De specialibus legibus* 1: 71).

«¿Qué es lo que te exige el Señor tu Dios? Que respetes al Señor tu Dios: que sigas sus caminos y lo ames, que lo sirvas con todo el corazón y con toda el alma y que guardes sus mandamientos, para tu bien» (Deuteronomio 10: 12-13).

Este amor o “temor de Dios”, del que la Torá habla tanto, es sobre todo respeto y reverencia. La Biblia asocia temor y amor, sentimientos a veces opuestos, porque no hay amor verdadero sin verdadero respeto.

Es interesante observar que no se imponen textos de plegarias. La única oración prescrita es la de acción de gracias después del disfrute de los frutos de la tierra (Deuteronomio 8: 10), quizá porque frente a sus necesidades más inmediatas el hombre toma conciencia de su dependencia respecto de otros seres y, por encima de ellos, atisba un Ser supremo, origen y sustentador de la vida misma.

La oración acompaña espontáneamente las ofrendas y los sacrificios, y los sustituye durante el exilio (Daniel 3: 37-40; Malaquías 1: 6-14). Todo parece preparar el culto «en espíritu y en verdad» del que hablará Jesús (Juan 4: 24) muchos siglos más tarde.

El rito de la circuncisión

De todos los ritos, el primero es la circuncisión. La práctica recogida en la Torá (Levítico 12: 3; Deuteronomio 30: 6) es muy anterior a esta. Se remonta a los tiempos de Abrahán (Génesis 17: 11; Éxodo 4: 25) y es común a todos los semitas. Se aplica a todo varón al octavo día de su nacimiento⁴ como signo de su incorporación al pueblo de Dios.

El significado de este rito es señalar la pertenencia. Los textos jamás aluden, ni siquiera indirectamente,⁵ a razones de higiene, profilaxis o a la reducción de la sensualidad,⁶ aunque parecen importantes. La idea

4. Según observó ya el Dr. McMillan, el octavo día (Génesis 17: 12) es el momento más oportuno en cuanto a menor riesgo hemorrágico, puesto que la vitamina K, necesaria para la cicatrización, ya está en valores normales y la protombina está justo en su más alto nivel (110%). Según René David, la zona tiene tal cantidad de vasos linfáticos que las complicaciones infecciosas son muy raras. (*L'hygiène religieuse dans les livres sacrés*, tesis doctoral, Facultad de Medicina de París, 1926; cf. J. M. Prat Boix, *Tesis doctoral*, págs. 12-13).

5. Véase Filón, *De specialibus legibus* 1: 4-11.

6. Maimónides, *Guía de los descarriados*, III, 4a; cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I-II q. 102a 5; q. 103a 1.

de una marca grabada en la carne como signo de alianza o pertenencia a una divinidad, a un pueblo o a un dueño (en el caso de los esclavos) era frecuente en la época.⁷ La Torá, que prohíbe marcarse (Levítico 19: 28; Deuteronomio 14: 1), deja como única marca aceptable la de la pertenencia a Dios.⁸

Sea cual fuere la razón última de esta práctica,⁹ el rito cruento evoca y anticipa la "circuncisión del corazón" (Deuteronomio 10: 16-19), acto de entrega espiritual a Dios, último objetivo de toda vivencia religiosa.

Fiestas religiosas

La Torá recoge un calendario marcado en un primer tiempo por el ritmo natural del año, y posteriormente por la conmemoración de los grandes acontecimientos históricos, que terminan eclipsando el sentido primero. Así, la Pascua no retiene más que el recuerdo de la liberación de Egipto, y la fiesta de las Cabañas (Levítico 23: 39), aunque conlleva la entrega de los diezmos del final de las cosechas (Deuteronomio 14: 22; 26: 12), celebra sobre todo el recuerdo del éxodo. Solo la fiesta de las semanas o de las primicias de la mies (llamada después Pentecostés) conserva un rito de acción de gracias por los frutos de la tierra (Levítico 23: 17; Deuteronomio 16: 9), apenas perceptible ante la importancia del tema de la alianza y de la recepción de la Ley.

Esta vinculación de las fiestas a la intervención divina en la historia de los seres humanos, mantiene viva la idea de que la alianza

7. Van Imschoot, *Teología del Antiguo Testamento*, Fax, Madrid, 1969, pág. 299.

8. En el Nuevo Testamento, el bautismo sustituye a la circuncisión como marca (*sfraggi*) de pertenencia a Dios (2 Corintios 1: 22; Efesios 1: 13; 4: 30; Apocalipsis 7: 2-3).

9. «Las acciones que Dios ha prescrito no pueden ser ni ratificadas ni rechazadas por la razón. Nos sometemos a la voluntad divina como el enfermo escucha y sigue las prescripciones del médico. La circuncisión, por ejemplo, ¿qué absurda parece, qué ilógica, en su inutilidad moral o social! Sin embargo, Abrahán la aceptó, en las circunstancias más adversas, cuando tenía cien años, y la transmitió a sus hijos, convirtiéndola en la marca sustentadora del pacto entre Dios y los descendientes de Abrahán para siempre» (Y. Halevi, *Ha-kuzari III*, 7; A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, Seuil, París, 1956 págs. 170-171).

se arraiga en un acontecimiento histórico concreto y evita que esta noción se pierda en la atemporalidad del mito.¹⁰

Así, año tras año, fiesta tras fiesta, cada ser humano revive personalmente su propia liberación:

«Cuando mañana tu hijo te pregunte: '¿Qué significan los mandatos, normas y preceptos que el Eterno nuestro Dios mandó?' Entonces dirás a tu hijo: 'Nosotros éramos esclavos de Faraón en Egipto, y el Señor nos sacó con mano fuerte. El Eterno realizó grandes y terribles señales y milagros en Egipto, contra Faraón y toda su casa, ante nuestros ojos. Y nos sacó de allá [...] para que nos vaya bien todos los días, y sigamos viviendo como sucede hoy.'» (Deuteronomio 6: 20-24)¹¹

Actitud paradójica que convierte en accidental toda opresión y en provisional toda miseria, anticipando la liberación definitiva y escatológica, cuando la dignidad humana será restaurada en toda su plenitud.

Si la palabra para fiesta (*hag*) significa originalmente "coro y danza", se deduce que el gozo era la primera característica de las fiestas bíblicas.¹² Lo propio en ellas era el descanso laboral y la visita al santuario (Éxodo 20: 10; Levítico 32: 3, 31, etc.). La Ley ordenaba que todo varón¹³ se presentase ante Dios en tres ocasiones, concretamente por las fiestas de Pascua, Pentecostés y las Cabañas (Éxodo 22: 14-17; 34: 23; Deuteronomio 16: 16, etc.).

Algo notable de este calendario litúrgico es la importancia que atribuye al número siete. Además del sábado cada siete días, los años sabáticos cada siete años, y los años jubilares tras cada periodo de cuarenta y nueve años, las fiestas señaladas en la Torá son también siete,¹⁴ a saber:

1. La Pascua, conmemoración de la liberación de la esclavitud (Éxodo 12: 21, 41-42; Números 28: 16).

10. W. Eichrodt, *Teología del Antiguo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1975, t. 1, págs. 115-117.

11. «Ni mi padre ni yo ni mis hijos seríamos libres: seguiríamos todavía esclavos. Ahora somos libres de una libertad eterna», dice aún el ritual judío de la Pascua.

12. G. Vollebregt y J. Goldstain, "Fiesta", *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1993, pág. 623.

13. A partir de su mayoría de edad religiosa, es decir, cumplidos 12 años (Lucas 2: 42).

14. A estas fiestas se añadieron, mucho más tarde, la del *Purim* (Ester 9: 26-32), conmemorando la liberación de los judíos en tiempos de la reina Ester, y la dedicación (Juan 10: 22), en recuerdo de la recuperación del templo, en tiempos de los Macabeos.

2. La fiesta de los panes sin levadura, (o de los ácidos) (Éxodo 12: 18; Levítico 23: 6-8; Deuteronomio 16: 1-8), en recuerdo de la salida de Egipto.
3. La fiesta de la gavilla mecida, primicias de la cosecha (Levítico 23: 9-14).
4. La fiesta de las semanas, o Pentecostés (Levítico 23: 15-22; Números 28: 26-31; Deuteronomio 16: 9-12; cf. Hechos 2: 1 ss.), renovación de la alianza.
5. La fiesta de las trompetas (Levítico 23: 23-25; Números 29: 1-6), preparación espiritual para el "juicio divino".
6. El Día de la Expiación (o *yom kippur*), con la purificación colectiva de los pecados (Levítico 16; 23: 26-32; Números 29: 7-11).
7. La fiesta de los tabernáculos (o de las Cabañas), en recuerdo de la peregrinación por el desierto (Levítico 23: 33-43; Números 29: 12-38).

Si a esto añadimos que la luna nueva del mes séptimo (*tisri*) se celebraba de un modo especial (Levítico 23: 24-25; Números 29: 1-6; cf. Nehemías 8: 2-9), que Pentecostés se celebraba siete semanas después de la Pascua, que los días de los ácidos y de las Cabañas eran siete, y que las fiestas más solemnes (Expiación y Cabañas) caían ambas cada dos años en el séptimo mes, cabe deducir que tras ello había una intención: en hebreo la cifra siete era símbolo de plenitud.¹⁵

Primicias y ofrendas

La ofrenda de las primicias de las cosechas y de los primogénitos, tanto humanos como animales (Éxodo 13: 12; 34: 19; Levítico 27: 26), es un rito de gratitud al Creador por la perpetuación del don de la vida (Deuteronomio 26: 1-11).¹⁶ Al consagrar los primeros frutos maduros, las primicias de la lana, del trigo, del aceite y del vino, el hombre reconoce a Dios como verdadero propietario de campos, rebaños y manadas, y a sí mismo como administrador de sus bienes.¹⁷

15. Véase X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1977, pág. 404.

16. María y José deberán rescatar a Jesús, conforme a esta ley (Lucas 2: 7; 23-24).

17. E. G. White, *Patriarcas y profetas*, Pacific Press, Mountain View (California), 1961, págs. 565-566.

He aquí el texto sobre la liturgia de las primicias:

«Cuando hayas entrado en la tierra que el Señor tu Dios te da por herencia, y tomes posesión de ella y la habites, tomarás las primicias de todos los frutos que saques de la tierra que el Señor tu Dios te da, y las pondrás en una canasta, e irás al lugar que el Señor haya elegido para morada de su nombre. Y te presentarás al sacerdote que esté entonces en funciones, y le dirás: "Declaro hoy ante el Señor mi Dios que he entrado en la tierra que juró a nuestros padres que nos daría." Y el sacerdote tomará la canasta de tu mano y la pondrá delante del altar del Señor tu Dios.

«Entonces dirás delante del Señor tu Dios: "Mi padre era un arameo errante, a punto de perecer; bajó a Egipto y residió allí con pocos hombres, y allí creció hasta hacerse un pueblo grande, fuerte y poderoso. Los egipcios nos maltrataron y nos humillaron, y nos impusieron dura esclavitud. Clamamos al Señor, Dios de nuestros padres, y Dios escuchó nuestra voz, vio nuestra miseria, nuestros trabajos y nuestra opresión. El Señor nos sacó de Egipto con mano fuerte, con brazo extendido, con terribles portentos y con prodigiosos milagros, nos trajo a este lugar y nos dio esta tierra, que mana leche y miel. Por eso, Señor, traigo ahora aquí las primicias del fruto de la tierra que me diste."

«Y lo depositarás ante el Señor tu Dios, y te postrarás ante el Señor tu Dios, y harás fiesta con el levita y el emigrante que vive en tu vecindad por todos los bienes que el Señor tu Dios te haya dado, a ti y a tu casa» (Deuteronomio 26: 1-11).

Es interesante observar que la liturgia del Levítico prevé ofrendas de valor material diferente, según las posibilidades del donante: desde un toro hasta un simple puñado de harina (Levítico 5: 7-13). Esta exigencia mínima –el puñado de harina o la tórtola del pobre– recuerda que ninguna ofrenda puede conseguir la gracia solicitada si Dios no la concede como don; no obstante, el hombre debe darse de alguna manera a sí mismo. El hecho de que la única palabra que designa a todas las ofrendas sea *korban*, derivada de la raíz *karov* que significa "acercar", parece indicar que la noción básica es la del acercamiento –del hombre a Dios y de Dios al hombre– es decir, la noción de reconciliación.

Una serie de ofrendas vegetales (harina, aceite, fruta, incienso), acompañan a menudo a los sacrificios (Levítico 2; Números 15: 1-16; Levítico 6: 7-16). Al añadir sal –necesaria siempre– a la ofrenda, se unen los tres reinos –mineral, vegetal y animal– en un mismo gesto de reconocimiento y gratitud a Dios como Señor de todo lo creado.

El hecho de mecer la ofrenda hacia adelante y hacia atrás, arriba y abajo, en las cuatro direcciones del espacio (Éxodo 29: 24; Levítico 8: 27; 23: 11-17; Números 8: 15), parece significar el deseo de asociar el orbe entero —o al menos todo el entorno del hombre— a su acto de adoración y de reconciliación.

De todas las ofrendas litúrgicas de Israel, la de los panes presentados (o panes de la proposición) es la única colectiva, ofrecida regularmente por el pueblo entero (Éxodo 25: 30; Levítico 24: 5-9). Doce panes, representando a las doce tribus, eran dispuestos en dos filas sobre la mesa del lugar santo y renovados cada sábado. Después de quemar el incienso depositado sobre ellos los panes eran consumidos por los sacerdotes (Levítico 24:5-9),¹⁸ «en un reconocimiento de que el hombre depende de Dios tanto para su alimento temporal como para el espiritual».¹⁹

Diezmos y dones

La Ley prescribe que una décima parte de los ingresos se destine al ministerio de los levitas, para el mantenimiento del culto divino:

«Todos los diezmos de la tierra, tanto de la siembra como de los frutos de los árboles, pertenecen al Señor y son sagrados [...] los diezmos del ganado, mayor o menor [...] serán consagrados al Señor» (Levítico 27: 30-33).

El sistema de los diezmos es anterior a los hebreos. Desde tiempos ancestrales, el hombre religioso ha reconocido que la Fuente de toda bendición merece gratitud. Abrahán devolvió diezmos a Melquisedec, rey y sacerdote de Salem (Génesis 14: 20). Jacob, al pasar por Bethel desterrado y fugitivo, prometió a Dios: «Y de todo lo que me des, sin falta el diezmo lo apartaré para ti» (Génesis 28: 22).

La oración del diezmo dice así:

18. La memoria histórica de Israel recuerda que una vez, en caso de extrema necesidad, David y sus hombres se atrevieron a comer de esos panes, no siendo sacerdotes (1 Samuel 21: 7 ss.; cf. Mateo 12: 4), y que su transgresión no recibió ningún tipo de reprobación divina.

19. E. G. White, *Patriarcas y profetas*, pág. 367.

«Cuando termines de repartir el diezmo de todas tus cosechas, cada tres años, el año del diezmo,²⁰ y se lo hayas dado al levita, al emigrante, al huérfano y a la viuda para que coman hasta hartarse en tus ciudades, dirás ante el Señor tu Dios: “He sacado de mi casa lo que era sagrado, y lo he dado al levita, al extranjero, al huérfano y a la viuda, como tú me has ordenado. No he quebrantado ni olvidado ninguno de tus preceptos. No he comido de ello estando de luto, ni me lo he gastado en nada impuro, ni lo he ofrecido a los muertos; he obedecido a la voz del Señor mi Dios, he cumplido todo lo que me has mandado. Vuelve tus ojos desde tu santa morada, desde el cielo, y bendice a tu pueblo Israel, y a la tierra que nos has dado como juraste a nuestros padres, tierra que mana leche y miel”» (Deuteronomio 26: 12-15).

Los diezmos, al igual que los demás dones, son una invitación tangible a la confianza en Dios y a la solidaridad fraterna,²¹ como queda confirmado en los textos de los profetas y los sabios:

«Hay quienes reparten y aumentan su haber: y hay quienes son escasos más de lo justo y empobrecen» (Proverbios 11: 24). «Traed todos los diezmos al alfolí, y haya alimento en mi casa; y probadme ahora en esto —dice el Señor de los ejércitos—, y veréis cómo os abro las compuertas del cielo y derramo sobre vosotros bendiciones hasta que os sobren» (Malaquías 3: 10).

El mismo principio de generosidad en diezmos y ofrendas perdurará en el Nuevo Testamento:

«Cada uno dé lo que haya decidido en conciencia, no a disgusto ni por compromiso, porque Dios ama al que da de buena gana. El que siembra escasamente, también segará escasamente; y el que siembra bendiciones, bendiciones también segará. Porque Dios es poderoso para colmaros de toda clase de bienes; a fin de que, teniendo siempre de todo lo necesario, os sobre para toda clase de buenas obras» (2 Corintios 9: 6-8; 8: 1-4; Hechos 4: 34-37).

Sacrificios y oblaciones

De toda la legislación ritual del Levítico, la parte más significativa y misteriosa la constituye el capítulo de los sacrificios.

20. Este amplio margen se explica, quizás, por las frecuentes irregularidades en el rendimiento de las cosechas: el diezmo de un año de sequía o de pedrusco podía representar una dura amenaza a la supervivencia, mientras que la cosecha del año siguiente podía regularizar la situación.

21. Véase especialmente el uso del llamado “segundo diezmo”: Deuteronomio 12: 17-19; 22: 29; 14: 22-29; 26: 12-15; 28: 1-13.

El sentido de la palabra 'sacrificio' ha evolucionado mucho desde los tiempos bíblicos. Esta noción sobreentiende en nuestros días la renuncia a algo de valor por un motivo concreto. Así, decimos que alguien ha sacrificado unas ganancias en aras de su honradez o su honradez por unas viles ganancias. La idea de pérdida que prevalece en el sentido contemporáneo rodea el sacrificio de connotaciones negativas que están muy lejos del significado primitivo.

En primer lugar 'sacrificio' —del latín *sacrificare*— es uno de los raros términos litúrgicos que no procede del lenguaje secular sino que tenía desde su origen un significado religioso. Todo lo ofrecido a la divinidad, ya fuese un monumento, una ofrenda vegetal o un día, era declarado *sacer* (es decir, sagrado). El proceso de dedicación se definía con la frase *rem sacrum facere*, de donde viene *sacrificare*. Sacrificar es apartar algo de un uso profano (*pro-fanum* = exterior al templo) para un uso sagrado.

Los sacrificios forman parte de la espiritualidad de los pueblos bíblicos mucho antes de recibir la Ley (Génesis 4: 1-5; 15; 22; Éxodo 3: 17; 5: 3; Job 1: 5). Una de las mayores sorpresas que nos reservan las prescripciones levíticas, comparadas con las demás de la época, es que los ritos, que deberían distinguir a Israel de los cultos idólatras de sus vecinos, adoptan, en parte, la misma estructura. Este hecho no necesita entenderse como un signo de sincretismo sino como la pervivencia de un rito portador de una revelación anterior, y como un medio pedagógico adaptado al caminar espiritual del hombre.

Rito universal, el sacrificio en la Torá tiene algo en común con los de las civilizaciones del Mediterráneo, Oriente o África. En todas partes el hombre ofrece sacrificios de gratitud, de súplica o de expiación por el pecado.²² El sentimiento de distancia que las contingencias de la condición humana y, en particular, las faltas graves parecen crear entre Dios y el hombre hace que este quiera recuperar la relación rota mediante un don irreversible, una ofrenda que exprese su deseo de restablecer el contacto y recuperar el favor divino.²³

22. J. Goldstain, *Les valeurs de la Loi. La Thora, lumière sur la route*, Beauchesne, Paris, 1980, págs. 153-181.

23. Agustín de Hipona define el sacrificio como «toda acción realizada con vistas a entrar en comunión con Dios» (*Ciudad de Dios*, X, 6).

Obsérvese que la Torá, a diferencia de otras tradiciones religiosas, no sustituye la obediencia a la voluntad divina por el sacrificio. Ningún sacrificio era considerado aceptable sin antes haber reparado la falta, en caso de haberla. Solo después de seguir las purificaciones requeridas, se podía presentar la ofrenda sobre el altar.²⁴

Como para dar hay que abandonar y para ofrecer hay que renunciar, el sacrificio es en cierto sentido, una transferencia de propiedad. Puesto que «donde está nuestro tesoro está nuestro corazón» (Mateo 6: 21) dar una parte del tesoro –por modesta que sea– es dar un poco de corazón. Por otra parte, el don implica reciprocidad y reconocimiento mutuo, ya que recibir algo de alguien significa aceptar la relación. Todo sacrificio es, por tanto, símbolo de un don más profundo (por ejemplo, quemar algo es como hacerlo ascender hasta Dios). La intención del gesto le confiere valor, y es más importante que la ofrenda. Como símbolo de comunión y de gratitud el sacrificio es incapaz de expresar plenamente su significado.

Los sacrificios eran, generalmente, ocasiones festivas. Cuanto mayor y más generoso era el don, mayor era la alegría y la solemnidad de la fiesta. Porque nada es demasiado precioso, bello o valioso para Dios, poder consagrarle algo era para los creyentes piadosos el mayor de los privilegios.

La primera lectura de las ordenanzas sobre el ritual de los sacrificios (Levítico 1-7) puede dejarnos perplejos, ya que no aparece ninguna explicación de su significado. Los textos se limitan a describir con toda minuciosidad el orden y los detalles del ritual. La teología subyacente se revela a través de estos. Por ejemplo, tanto el sacerdote como la víctima deben carecer de defectos visibles (Levítico 7: 19, 22, 27), es decir, deben ser, en la medida de lo posible, dignos de Dios y sus dignos representantes.

Los únicos animales aptos para el altar son los bovinos, ovinos, caprinos y palomas (animales domésticos de calidad fácilmente controlable). Cualquiera de estos animales deja de ser apto para el sacrificio si le falta una pata, una oreja o un ojo, o tiene cualquier defecto físico. Un animal lastimado debe ser sustituido por otro perfectamente

24. Véase, en ese sentido, la amonestación de Mateo 5: 23-26.

sano. La idea es que Dios, que quiere para nosotros lo mejor, merece de nuestra parte lo mejor.

La terminología utilizada para designar los tres diferentes tipos de sacrificios revela su intención primera y su significado básico.

Holocaustos

El sacrificio al que los textos conceden mayor importancia ha sido traducido por "holocausto", en similitud con el término griego *holokautoma* que significa "totalmente quemado". En realidad el término hebreo *olah* quería decir "que sube" (hacia Dios) pero su designación secundaria (*kalil*) confirma el sentido de "sacrificio total". Se trata, en efecto, de una ofrenda quemada enteramente que simboliza la total entrega del hombre a Dios. El holocausto será el sacrificio celebrado cada tarde y cada mañana (Números 28: 3-8) y en las grandes ocasiones: confirmación de la alianza en el Sinaí (Éxodo 24: 5); consagración del templo de Jerusalén (1 Reyes 8: 64), etcétera.

Muchos estudiosos del tema, insistiendo indebidamente en la destrucción de la víctima, ven en este sacrificio un mero rito sustitutorio y olvidan la entrega espiritual de quien lo ofrece. El oferente y la ofrenda se unen simbólicamente sobre el altar, transformados y elevados por el fuego, signo de la santidad divina.

Sacrificios de comunión

A diferencia del holocausto, en el que toda la ofrenda es consumida por el fuego, en los sacrificios de comunión el sacerdote y el oferente participan de la ofrenda en una comida de confraternidad. El altar hace las funciones de mesa en torno a la cual Dios y el hombre comparten el mismo pan, en signo de pacto, comunión y amistad. No es extraño que una de las expresiones más comúnmente repetidas en relación con este sacrificio sea la de "gozarse ante Dios" (Levítico 2: 11; 22: 25; 24: 7-9). El término hebraico que designa este sacrificio procede de la raíz *shalom*, que significa "paz" y "plenitud".

Contrariamente a lo habitual en los cultos paganos, ninguna de estas oblaciones tiene la pretensión de "alimentar" a Dios. Al contrario, los textos se expresan como si fuera Dios quien alimenta al hombre (Levítico 21: 6-8; 22: 25; Números 28: 2). En todos los casos, tanto la san-

gre —vertida previamente— como las entrañas —que incluyen el corazón— se queman en el altar (Levítico 3: 3-4; 7: 3-5; 28: 34) como propiedad exclusiva del Dador de la vida. La expresión utilizada para designar la aceptación divina de la ofrenda es la de «olor agradable» (Levítico 1: 9-13), referida al humo que sube hacia el cielo, en un símbolo de acercamiento en la infinita distancia que lo separa del hombre.

Sacrificios expiatorios

Si el holocausto expresa el reconocimiento de la gracia divina y la ofrenda de paz la comunión, el sacrificio expiatorio alude a las consecuencias del pecado. Los dos primeros evocan la grandeza y la bondad de Dios. El tercero, la miseria del hombre.

Aunque, en cierto sentido, todos los sacrificios tienen una dimensión de purificación, el sacrificio de expiación responde explícitamente a la necesidad de reparar las faltas cometidas y recuperar la armonía perdida. Casi la mitad del código litúrgico del Levítico está consagrado a este tipo de sacrificios (Levítico 4-5; 6: 17-22; 7: 1-6; 10: 16-20). Se distinguen dos clases de inmolaciones expiatorias: el «sacrificio por el pecado» (*hattat*) y el «sacrificio de reparación» (*asam*).

Lo más sorprendente del simbolismo usado en este ceremonial es que la sangre —elemento esencial— no la ofrece el hombre sino Dios:

«Esta sangre yo os la he dado sobre el altar para expiar por vuestras vidas. Porque la sangre expía por la vida» (Levítico 17: 11).

En contra de una idea ampliamente difundida, el texto no reduce la función de la víctima a la de sustituto que carga con el pecado y sufre la pena correspondiente al transgresor. La sangre expiatoria la ofrece Dios y, por consiguiente, procede de otra Vida. La prueba es que la víctima no resulta nunca aborrecible a Dios sino que, al contrario, es llamada «ofrenda santa, agradable a Dios» (Levítico 6: 22). Todo da a entender que es Dios y no el sacrificio quien expía y hace desaparecer el pecado (*cf.* Hebreos 9: 22; 2 Corintios 5: 21). El gesto de imponer las manos sobre la cabeza de la víctima, parece expresar el deseo de identificarse en esta «subida hacia Dios» con lo ofrecido en su nombre (*cf.* Levítico 4: 4, 15, 24, etc.).

Ese sacrificio expiatorio acompaña la celebración de todas las solemnidades del año litúrgico: las lunas nuevas (Números 28: 15), la Pas-

cua (Números 28: 30), el año nuevo (Números 29: 5), la fiesta de las Cabañas (Números 29: 16-38). Pero hay una fiesta en la que ocupa el lugar más destacado: el *yom kippur* o Día de la Expiación, llamado más tarde “día del Gran Perdón” (Levítico 16).

El Día de la Expiación

Si bien cada sacrificio conforta al hombre con la evocación del perdón de sus transgresiones, el *yom kippur* simboliza la liberación del pecado de un modo global.²⁵ En ese día de arrepentimiento colectivo, al término del ciclo litúrgico anual,²⁶ toda la nación expresa su necesidad de reconciliación y purificación.

La tensión entre la voluntad humana y las expectativas divinas, que tanto nos cuesta resolver en nuestra vida personal (ver Romanos 7: 14-25), queda ilustrada de un modo magistral en el ritual de las expiaciones.

Esta ceremonia se basa en una especie de “ritual de desdoblamiento” del sacrificio. Dos machos cabríos son echados a suerte, uno por Dios y el otro por Azazel. Este último, de quien viene la famosa expresión “chivo expiatorio”, después de ser cargado con todos los pecados de Israel en una solemne ceremonia de transferencia por imposición de manos (Levítico 16: 8-22) es enviado al desierto, donde le espera una muerte segura, en el sentido de que lejos de Dios no hay vida posible. El chivo expiatorio no es sacrificado ni a Azazel ni a Dios ya que, “llevado” por el pecado, no puede tener otro destino que su autodestrucción.

El sumo sacerdote presenta la sangre del otro macho cabrío ante el propiciatorio del arca de la alianza en el Lugar Santísimo —única vez en el año que tiene acceso a ese lugar— expiando el santuario y simbolizando que la liberación definitiva del mal es asunto de Dios. El significado del rito no deja lugar a dudas: al hombre le resulta imposible borrar sus faltas, blanquear su pasado y acabar con el pecado. El alejamiento de la culpa y la expiación resultante son obra divina.

25. El Talmud dedica un tratado entero llamado *Yoma* —“el día”— a la explicación del ritual de esa fiesta.

26. W. Eichrodt, *op. cit.*, t. 1, pág. 130.

Si no hay valor expiatorio superior al de la muerte, solo es posible "pagar" plenamente con la vida. Pagar por otros añade a la grandeza de este gesto vicario un alcance que va mucho más allá del sacrificio.²⁷ En efecto, este rito extraño será evocado en el Nuevo Testamento como anticipación de una realidad espiritual, que trasciende el ritual propiamente dicho, puesto que prefigura, resume y anuncia el proyecto divino para la salvación del hombre (Hebreos 9: 1-28).²⁸

En cualquier caso, ilustra mejor que ningún otro dos nociones teológicas fundamentales. En primer lugar, que solo Dios puede resolver el problema del pecado y liberarnos del peso de nuestras faltas (Juan 1: 29; 1 Pedro 2: 24). Gracias a su misericordia, el pecador no necesita cargar toda su vida con la culpabilidad de lo irreparable. En segundo lugar, que el mal está destinado a desaparecer y sus consecuencias últimas recaerán finalmente sobre sus responsables últimos.

Del rito al sentido

A lo largo de la historia va disminuyendo la importancia de los sacrificios en el culto bíblico. La noción de que la fidelidad a los principios éticos de la alianza es superior a los sacrificios y de que el verdadero amor a Dios y al prójimo vale más que todos los holocaustos (1 Samuel 15: 22), va ganando terreno en la predicación de los profetas.

En la historia bíblica se observa un paso progresivo del rito al espíritu, del sacrificio visible al invisible. El creyente, conforme toma conciencia de su situación, descubre que no puede dar nada más valioso que su propio ser. Dios no necesita sacrificios para reconciliarse con el hombre: es este quien necesita algún gesto concreto para acercarse a Dios.²⁹ A este le basta con la conversión del corazón humano.

27. Es así como el Nuevo Testamento explica el valor trascendente de la muerte de Jesús. Levítico 4: 26; Hebreos 7: 27; 9: 12; 10: 1.

28. El tema del simbolismo del santuario es tan amplio y rico en significado que merece ser tratado aparte. Como lectura de iniciación véase *The Sanctuary and the Atonement: Biblical, Historical and Theological Studies*, Review & Herald, Washington, 1981.

29. Agustín dirá que «lo que llamamos sacrificio no es más que el signo del verdadero sacrificio [...] El sacrificio visible es el signo sagrado (*sacramentum*) del sacrificio invisible [...] Al igual que nuestras oraciones y alabanzas no son más que palabras, a través de las cuales expresamos nuestros sentimientos, así ocurre al ofrecer un sacrificio visible» (*Ciudad de Dios*, X, 5).

Los sacrificios, que solo podían ser ofrecidos en el templo a ciertas horas y por los sacerdotes, serán sustituidos paulatina y definitivamente por la oración de comunión entre Dios y el hombre, capaz de ser vivida en cualquier lugar, en cualquier momento y por cualquier persona.

Es interesante observar que la tradición bíblica explica la desaparición de los sacrificios en un momento dado de la historia como una necesidad, siendo que los sacrificios habían sido los más importantes elementos de culto. Cabe preguntarse por qué la Torá da tanto valor a los sacrificios si, en cierto sentido, representan una concesión de la benevolencia infinita ante la insensibilidad humana. A la idea de si no se hubiese podido recurrir a otros medios,³⁰ Ireneo de Lyon arguye que «Dios instituyó la construcción del tabernáculo, la edificación del templo, la elección de los levitas, los sacrificios, las ofrendas y las demás prescripciones de la Ley, no porque tuviese necesidad de ellas sino para educar y formar un pueblo, llamándolo a través de numerosas disposiciones, a adorar y servir a Dios. Así lo llevó de las cosas secundarias a las primordiales, de los símbolos a las realidades, de las observancias temporales y materiales a las realidades eternas y espirituales, de lo terrenal a lo celestial.»³¹

Las Escrituras confirman que los sacrificios son el símbolo de una realidad espiritual más profunda. Así, el Salmo 51 dirá lo siguiente:

«Los sacrificios no te satisfacen y si te ofreciera un holocausto, no lo querrías. Sacrificio para Dios es un espíritu recto, un corazón contrito y humilde» (Salmo 51: 18-19).

El profeta Amós interpretará el sentimiento de Dios en los siguientes términos:

«Detesto y aborrezco vuestras ceremonias, me desagradan vuestras liturgias. Aunque me hagáis holocaustos y ofrendas no los aceptaré ni querré ver vuestras víctimas cebadas. Apartad de mi presencia el barullo de vuestros rezos, no quiero oír las melopeas de vuestras salmodias. Que fluya como agua el derecho y la justicia como arroyo impetuoso» (Amós 5: 21-24).

30. Maimónides –y muchos otros tras él– explicarán el sacrificio y su desaparición por el devenir histórico de la sensibilidad religiosa (cf. *Gula de los descarriados*, III, 32). Ver A. Neher, *Histoire biblique du peuple d'Israel*, Éd. Maisonneuve, Paris, 1962, t. 3, pág. 249 ss.

31. I. de Lyon, *Adversus haereses* 4, 15, 3 (*Patrologia Graeca* 7: 1011).

Y Miqueas se expresará en la misma dirección cuando dice:

«¿Con qué me presentaré al Eterno, y adoraré al excelsa Dios? ¿Iré ante él con holocaustos y becerros de un año? ¿Se agrada el Eterno de millares de carneros, o de diez mil arroyos de aceite? ¿Daré mi primogénito por mi rebelión, el fruto de mi seno por mi pecado? Oh hombre, el Señor te ha declarado qué es lo bueno, y qué pide de ti. Solo actuar con justicia, y andar humildemente con tu Dios» (Miqueas 6: 6-8).

El primer acto oficial de Jesús, varios siglos después, será la purificación del templo:

«Como se acercaba la Pascua de los judíos, Jesús subió a Jerusalén. En el templo encontró a los vendedores de bueyes, ovejas y palomas y a los cambistas instalados, hizo un azote de cordeles y los echó a todos del templo, con las ovejas y los bueyes; desparramó las monedas y volcó las mesas de los cambistas; y a los que vendían palomas les dijo: "Quitad eso de ahí; no convirtáis la casa de mi Padre en un mercado"» (Juan 2: 13-16).

Con este gesto Jesús dejaba claro que esos sacrificios quedaban pequeños ante el proyecto divino. La Epístola a los Hebreos dará el golpe de gracia al sistema sacrificial, afirmando que «la sangre de los toros y de los machos cabríos no puede quitar los pecados» (Hebreos 10: 4-7). La salvación viene directamente de Dios:

«Primero dice: "Sacrificios y ofrendas, holocaustos y víctimas expiatorias ni los quieres ni te agradan" —estos son los que manda ofrecer la Ley—, y después añade: "Aquí estoy yo para hacer tu voluntad". Deroga lo primero para establecer lo segundo. Por esa voluntad hemos quedado consagrados mediante la ofrenda del cuerpo de Jesús, el Mesías, única o definitiva» (Hebreos 10: 8-10).

Hacia un culto espiritual

Podemos concluir que las leyes ceremoniales de la Biblia constituían un medio de iniciación teológica y espiritual. Los profetas condenan la liturgia puramente formal, recordando que el esplendor del ceremonial no oculta a los ojos de Dios la desnuda realidad de los participantes (Isaías 1: 10-20).

Estas ceremonias, a pesar de su apariencia pagana, servirán a los planes de la pedagogía divina, a la vez como aprendizaje de la gracia y como representación del plan de salvación para hacer comprender al hombre la importancia transcendente del proyecto divino.

Al caer Jerusalén, en el año 586 a.C., se interrumpe el culto del templo y los sacrificios cesan durante setenta años. El pueblo de Israel se ve obligado a prescindir de su mediación. Después del exilio el templo se restaura y los sacrificios se reanudan, pero estos han perdido mucha de su importancia. En cambio, la búsqueda del ideal al que tenían –la comunión con Dios– prepara al creyente, a la venida del Mesías (Malaquías 1: 11).³²

Cuando aparece Jesús, la idea de una liturgia sin sacrificios se ha generalizado ya en el culto sinagogal, el único en el que Jesús participó, ya que jamás se menciona que ofreciese ningún sacrificio, excepto el de su propia vida.

Cada vez que el Nuevo Testamento habla de las leyes ceremoniales es para recordar que se trata de prefiguraciones, realizadas definitivamente en el ministerio del Mesías. El sacrificio de Cristo cumple y recapitula todos los ritos de la Ley, obteniendo por fin para el hombre todo lo que aquellos anunciaban: la expiación del pecado y la salvación prometida (1 Corintios 5: 7; 1 Pedro 1: 17; Apocalipsis 5: 6; 2: 14; Hebreos 8: 1-10; 25).³³

A partir de entonces incumbe al hombre, en respuesta a semejante don, ofrecerse a sí mismo a Dios:

«Por esto, hermanos os exhorto encarecidamente a que ofrezcáis vuestro cuerpo como un sacrificio vivo y santo, el único que Dios puede aceptar: ese será vuestro culto razonable. No os acomodéis a las formas de este mundo, sino transformaos mediante la renovación

32. La superioridad de la actitud espiritual del derecho y la justicia sobre los sacrificios aparece también claramente en los textos rabínicos posteriores a la destrucción del templo del año 70. Así, Deuteronomio *Rabbah* 5: 3 dirá: «Los sacrificios no se ofrecían más que en el interior del santuario, pero el derecho y la justicia se requieren tanto dentro como fuera. Los sacrificios solo obtenían la expiación de quienes pecaban por error, mientras que el derecho y la justicia reparan los errores y las faltas de todo tipo. Los sacrificios solo conciernen a los seres humanos, mientras que el derecho y la justicia conciernen también a los seres celestes. Los sacrificios eran cosa de esta vida, mientras que el derecho y la justicia reinarán también en la vida venidera. Por eso, el único que es Santo –bendito sea– declara que el derecho y la justicia son más preciosos y necesarios que el templo.»

33. «El evangelio de Cristo arroja luz sobre la economía judía y da significado a la ley ceremonial [...]; vemos nueva belleza y fuerza en la palabra inspirada y la estudiamos con interés más profundo y concentrado», E. G. White, *Patriarcas y profetas*, pág. 384.

de vuestra mente, para que podáis distinguir la voluntad de Dios: qué es lo mejor y lo más conveniente» (Romanos 12: 1-2; cf. Romanos 15: 16; Filipenses 2: 17; 4: 18; Hebreos 13: 15; 1 Pedro 2: 5).

La gran aportación de Jesús a la interpretación de esta parte de la Torá es que la salvación no requiere sacerdocios. Con ello Jesús abre un nuevo horizonte de relaciones no solo en la perspectiva del más allá sino también aquí y ahora. En la mayoría de religiones, la salvación pasa por el culto. Siempre hay un rito, un sacramento, un sacerdote que, mediante su poder, libera al hombre de sus faltas y le abre el acceso a las bendiciones divinas. La revolución que Jesús lleva a cabo, repito –anunciada ya por los profetas– es la de mostrar que la vía de acceso a Dios no pasa necesariamente por la liturgia.

Al argumento de la samaritana («nuestros padres celebraban el culto en este monte, sin embargo vosotros decís que el lugar donde hay que celebrarlo está en Jerusalén»), Jesús responde:

«Créeme, mujer: Se acerca la hora en que no daréis culto al Padre ni en este monte ni en Jerusalén. Vosotros adoráis lo que no conocéis, y nosotros adoramos lo que conocemos, porque la salvación sale de los judíos. Pero se acerca la hora, o mejor dicho, ya ha llegado, en que los verdaderos adoradores darán culto al Padre espiritualmente y de verdad, pues de hecho el Padre quiere que se le adore así. Dios es espíritu y los que le adoran han de darle culto en espíritu y en verdad» (Juan 4: 20-24).

La vía que enseña Jesús, en continuidad con la antigua Torá y en ruptura con ella, es a la vez camino de comunión personal y vía de servicio. No requiere otros intermediarios.³⁴

34. Incluso la salvación aportada por Jesucristo se pone a cuenta de su humanidad: «Porque hay un solo Dios, y un mediador entre Dios y los hombres, Jesucristo hombre» (1 Timoteo 2: 5-6).

PARTE II. HISTORIA Y TRADICIÓN:
*La Ley en el periodo
intertestamentario*

*«Tus preceptos
son mi herencia perpetua.»*

Salmo 119: 12

Antecedentes y evolución

«Mucha paz tienen los que aman tu Ley y nada los hace tropezar.»
Salmo 119:165

EN UNO DE LOS BAJORRELIEVES del Arco de Tito en Roma, un grupo de soldados coronados de laureles lleva en triunfo varios objetos como trofeos de la conquista de Jerusalén. Tras arrasar la ciudad, saquear las reliquias del Templo e incendiarlo, los romanos creen haber terminado definitivamente con la esencia del judaísmo. *Judaea deleta*, esculpieron sobre la piedra.

Uno de los legionarios transporta sobre el hombro una caja oblonga conteniendo sin duda un *Sefer Torah*, un rollo de la Ley. No era el único ejemplar existente. En el mundo judío había docenas de copias idénticas. De ellas se sacaron cientos y luego miles. Cada árbol de esta plantación contiene el texto del Pentateuco. De su fruto se alimentan hasta hoy millones de creyentes.

Las dimensiones de la Torá –5.845 versículos– hacen de cada rollo un objeto voluminoso, pesado, incómodo y difícil de manejar. No obstante, inmediatamente después de las personas y antes que cualquier

otra posesión, es el objeto que muchos judíos salvarían en caso de peligro. Su fidelidad a la Torá se concreta materialmente en el respeto sagrado con que tratan ese libro. Aprecio comparable, a primera vista, con el que sienten por sus símbolos y reliquias todos los grupos humanos. Sin embargo, el *Sefer Torah*, como emblema religioso, es objeto de una veneración excepcional, digna del misterio que este libro encierra.

Si toda sinagoga se considera un lugar santo, el *Sefer Torah*, instalado en el arca sagrada tras un velo de pesados tejidos, ocupa el Lugar Santísimo, donde convergen todos los fervores. Aunque la liturgia autoriza a los fieles a permanecer sentados para la oración, cuando se descubre el *Sefer Torah* toda la congregación se levanta, transportada en un instante al día memorable cuando la asamblea de Israel se reunió ante el Sinaí para recibir la Palabra de Dios.

Más allá del Sinaí

Esta devoción, que llega en algunos medios a parecer ingenua e incluso supersticiosa, tiene una faceta peculiar. El *Sefer Torah* debe ser copiado a mano, sobre pergamino y en una conformidad perfecta —no solo con respecto al texto sino a la disposición y la forma de letras y signos— con el modelo tipo, que la tradición identifica con el que Moisés escribió por orden de Dios en el desierto.¹

La historia de Israel es la historia de un pueblo en referencia constante a su Ley. A lo largo de una andadura a menudo dolorosa, los depositarios de este legado se interrogarán sin descanso sobre su fundamento, sobre la interpretación de sus contenidos e incluso sobre la autoridad de sus custodios. En su nombre se enfrentarán en sucesión desordenada, los partidarios de la teocracia, la autocracia, la oligarquía, la democracia y la anarquía. La Ley ha sobrevivido a todos los avatares de la existencia: guerras, exilios, tragedias, insurrecciones y resurrecciones inesperadas, al ritmo y al pulso de la vida, con sus crisis, logros, fracasos y transformaciones.

Al entrar en Canaán, la tierra prometida, Josué lee la totalidad de la Ley a Israel (Josué 8: 34-35; cf. Deuteronomio 27: 11-26) y la hace

1. A. Neher, *Moisés y la vocación judía*, Aguilar, Madrid, 1963, pág. 165.

grabar sobre una roca (Josué 8: 32). Al llegar a Siquem, renueva la alianza y vuelve a esculpir la Torá sobre otra piedra (Josué 24: 26). Su testamento se resume en la siguiente recomendación:

«Esforzaos en guardar [...] todo lo que está escrito en el libro de la Ley de Moisés, sin apartaros de ello ni a diestra ni a siniestra [...] A vuestro Dios seguiréis como habéis hecho hasta hoy» (Josué 23: 6-8).

Pese a tan solemnes admoniciones y megalitos, durante el turbulento periodo de los jueces, Israel olvidó sus promesas de fidelidad a la alianza y cayó en una idolatría endémica (Jueces 6: 1; 10: 6; 13: 1, etc.) que solo de vez en cuando algún juez enérgico se atrevía a fustigar (Jueces 2: 11-23). El balance global de esta época anárquica queda bien claro al final del libro: «En los días en que no había rey en Israel cada uno hacía lo que bien le parecía» (Jueces 21: 25).

Después de las efímeras tentativas de Gedeón y Abimelec (Jueces 8: 22 y 9: 6 respectivamente), con Saúl y David aparece y se consolida la monarquía (1 Samuel 8: 5-27; 9: 1-16; 16: 11). Sin embargo, a pesar de las severas y repetidas amonestaciones de los profetas para hacer respetar los preceptos de la Ley (Deuteronomio 17: 18-20; 1 Reyes 2: 3; 1 Crónicas 28: 8, etc.), su observancia fue muy descuidada.

El genio de los profetas

Los profetas —quizá los mayores agitadores de conciencias que han existido— atribuirán a esta infidelidad a la Torá la decadencia de Israel y la caída sucesiva de Samaria y Jerusalén bajo el yugo asirio y babilónico (721 y 587 a.C.). Sus advertencias no podían ser más amenazadoras:

«La maldición destruirá el país [...] porque la tierra ha sido profanada por sus habitantes, y estos han transgredido la Ley y violado sus preceptos» (2 Reyes 17: 7-22; Isaías 24: 5; cf. Jeremías 26: 4-6; Ezequiel 5: 7).

Para los profetas, la historia se resume en una alianza constantemente violada por parte de un pueblo obstinadamente infiel contra un Dios obstinadamente fiel (Jeremías 33: 20-26; Isaías 49: 14-16).

La mayor audacia de esos reformadores será declarar inútil el culto cuando no va acompañado de una conducta ética consecuente. Su valiente denuncia —desde el rey al mendigo— de tan repetidas transgresiones (2 Crónicas 24: 19-22; Isaías 21: 17, etc.) les acarrearán un trágico destino. Su divisa será: «Misericordia quiero y no sacrificios»

sabiduría,⁵ se destaca sobre cualquier otro escrito como exponente de inteligencia y felicidad (Proverbios 28: 7; 29: 18).⁶ Por ello, la vocación del pueblo de Dios, será, en primer lugar, conservar para el mundo tan precioso legado.⁷

La reconstrucción

Durante el exilio babilónico,⁸ Israel toma clara conciencia de sí mismo como pueblo del Libro, y su centro de unificación religiosa pasa del templo de Jerusalén a los escritos sagrados. Basándose en las bendiciones y maldiciones con las que se termina el Pentateuco (Deuteronomio 28: 30) una élite piadosa deduce que la salvación depende de la fiel observancia de la Ley. Por fidelidad a la revelación recibida y por temor a nuevas tragedias nacionales, escribas y fariseos dedican su atención a los aspectos jurídicos de la revelación. A partir del exilio, la religiosidad judía se centrará en la observancia de la Torá, interpretada a través de la tradición oral.

El panorama religioso de Israel experimenta un importante cambio setenta años después del exilio, cuando el regreso inesperado se hace realidad y el pueblo recupera, con su tierra, su libertad política y religiosa. La Pascua del 515 a.C. marca un hito histórico (Esdras 6: 19). Las misiones de Esdras y Nehemías organizan la reconstrucción del país en torno a la práctica rigurosa de la Ley y la salvaguardia de la identidad nacional. La impresionante ceremonia de lectura de la Torá por Esdras en la fiesta de las Cabañas⁹ señala el principio de una nueva época. El pueblo jura solemnemente:

5. Eclesiástico 24: 23

6. Cf. Eclesiástico 32: 23.

7. Sabiduría 18: 4.

8. En el año 733 a.C., Tiglat Pileser, rey de Asirja, deportó una parte de Israel. En el año 722 a.C., Salmanasar deportó a Mesopotamia el resto de las tribus. Judá sufrió tres deportaciones, en 605, 598-597 y 586 a.C.. Tres decretos conocidos autorizaron el regreso de los judíos a Palestina: el primero fue dictado por Ciro en el 537, el segundo por Darío en el 520, y el tercero por Artajerjes en el 457 a.C. (*Encyclopaedia judaica*, Keter, Jerusalén, 1972, t. 9, pág. 106; t. 6, pág. 1038; y t. 15, pág. 946; cf. *Comentario bíblico adventista*, Publicaciones Interamericanas, Boise (Idaho), 1985, t. 4, pág. 879).

9. Véase Nehemías 8 y 9. No es fácil fijar la datación exacta de este acontecimiento. Según los especialistas, oscila entre el 458, el 428, el 398 y el 397 a.C.

«Andar según la Ley de Dios dada a Moisés su siervo, y guardar y observar todos los mandamientos, decretos y estatutos de YHWH el Señor» (Nehemías 10: 29).

La preocupación por conservar la pureza religiosa y de sangre (Nehemías 7: 5-64; 13: 15-22; Esdras 8: 2), las prevenciones frente a todo lo extranjero, la prohibición de los matrimonios mixtos (Esdras 9: 12; 10: 3), etcétera, refuerzan la observancia estricta de la Torá, contemplada como una mezcla de código civil y derecho canónico.

Al fomentar el espíritu de gueto en medio de un mundo pagano y cifrar su identidad en torno a la observancia de la Ley, Israel deriva hacia una verdadera nomocracia. Desaparecida definitivamente la realeza, la comunidad se considera regida por la Torá y por un sacerdocio que basa en ella su propia autoridad.¹⁰

Nuevas crisis

Sin embargo, después de la conquista de Alejandro, tanto bajo los Ptolomeos de Egipto como bajo los Seléucidas de Siria, comienza un sutil proceso de helenización. El prestigio de la cultura griega, la influencia de la civilización helenística y la seducción de un estilo de vida tan potenciador del cuerpo como del espíritu, fascina especialmente a las clases acomodadas. Para quienes se dedican al comercio, la ciencia, la filosofía, el arte o el deporte, el riesgo de que se infiltre el pensamiento helénico, aunque solo sea por ósmosis, es casi inevitable.

Para el joven israelita deseoso de participar en las actividades normales de la vida griega, el respeto a "las leyes y costumbres de los padres" se convierte en una carga difícil de llevar.¹¹ Por otra parte, la fidelidad a la Ley provoca en sectores piadosos extremistas un aislamiento incomprensible para los paganos.

Los más abiertos se amoldan pronto a un estilo de vida compatible con las ventajas de la cultura griega. Así, en tiempos del sumo sacerdote Jasón, Jerusalén se transforma en una verdadera ciudad helenís-

10. Para un magistral análisis de esta importante mutación histórica, véase A. Neher, *Histoire biblique du peuple d'Israel*, Éd. Maisonneuve, París, 1962, t. 2, págs. 655 ss.

11. Cabe citar, en particular, las incomodidades que planteaban los preceptos relacionados con la alimentación en la vida social, o la circuncisión en la vida deportiva del gimnasio.

tica¹², en la que incluso los levitas empezaban a descuidar los servicios del templo para seguir los juegos del estadio.¹³

Cuando Antíoco IV Epífano impone la abolición del culto, los sectores más conservadores del judaísmo lanzan, como grito de guerra, el regreso a la Torá: «Quien ame la Ley y acepte la alianza que me siga», grita Matatías en el levantamiento de Modín.¹⁴ Esta Ley, tan exaltada por unos como olvidada por otros, se convierte en el eje del reclutamiento de la revuelta macabea.¹⁵ «Los observadores de la Ley» lucharán a muerte contra los «infieles».¹⁶

Cuando el 25 de *kislev* del año 165 los fieles celebren su victoria sobre la facción helenizada, reconsagrando el templo e instaurando la fiesta de *Hanukka*¹⁷, la ceremonia del alumbrado del candelabro prevalecerá en el recuerdo sobre la epopeya nacional y la gesta militar. La fiesta conmemorará, ante todo, que el Templo fue purificado gracias a «los sacerdotes sin mancha y a los observadores de la Ley».¹⁸

Exaltación de la Ley

A partir de entonces, «el culto de la Ley, exaltado por la lucha contra el helenismo, marcará al judaísmo con un sello indeleble».¹⁹

Una tradición piadosa exige que cada judío produzca personalmente al menos una copia de la Torá. Esta singular exigencia, que garantiza la transmisión y difusión del legado recibido, y que resulta casi imposible de llevar a cabo a causa de los complejos requisitos con que la misma tradición la fue rodeando, todavía subsiste, aunque la mayoría confía su ejecución a un escriba especializado. El texto no puede estar impreso, debe ser manuscrito. La menor infracción a las reglas de la transcripción descalifica la copia para el uso litúrgico. Un *Sefer*

12. 1 Macabeos 1: 14; 2 Macabeos 4: 8.

13. 2 Macabeos 4: 12-15.

14. 1 Macabeos 2: 27.

15. 1 Macabeos 2: 42.

16. 1 Macabeos 2: 67; cf. 2: 26, 54, 58, 64.

17. 2 Macabeos 2: 16; 1 Macabeos 4: 36-60.

18. 1 Macabeos 4: 42.

19. J. Goldstain, *Les valeurs de la Loi. La Thora, lumière sur la route*, Beauchesne, París, 1980, pág. 262.

Torah en el que se descubra un error, por pequeño que sea, o en el que, por el uso, la tinta se haya borrado haciendo ilegible una palabra, por insignificante que parezca, es inutilizable. Aparte la aureola de respeto que rodea a todo objeto sagrado, no le queda otro destino que el de ser enterrado, tristemente, como un niño muerto.²⁰

Desde tiempos inmemoriales cada ejemplar de *Sefer Torah* existe en la medida en que conserva su escrupulosa autenticidad. Su vida depende de su fidelidad al texto recibido. Incluso las sinagogas más liberales han respetado hasta hoy esta costumbre atávica. En el patrimonio sagrado del judaísmo, el *Sefer Torah* da testimonio de que por encima de la desintegración de la materia o del desgaste implacable del tiempo, la amenaza más grave que se cierne sobre la Ley es la infidelidad de sus depositarios. Cuando un *Sefer Torah* muere, por vejez o accidente, sus palabras vuelan —dicen los antiguos— esperando ser recogidas por algún escriba que las devuelva a la vida en un texto íntegro.

Alma del *Sefer Torah*, el texto de la Ley es también el alma del judaísmo que, como un organismo vivo, debe su existencia, fecundidad y originalidad a la vitalidad de este viejo texto. Su convicción tradicional es que la letra constituye la sede inamovible, permanente y única del “espíritu de la Ley”.

La Torá preside el universo israelita de modo tan palpable que no hay nada que escape a su presencia. La casa, marco elemental e íntimo de la existencia, lleva en sus frontales la *mezuzá*, pequeño pergamino en el que están escritos dos de sus pasajes claves (Deuteronomio 6: 4-8 y 11: 13-21). El cuerpo del creyente se reviste para la oración de filacterias que, en la frente y en el brazo izquierdo, esconden igualmente extractos de la Ley (Deuteronomio 6: 4-8; 11: 13-21; Éxodo 13: 1-16). El día litúrgico empieza con la recitación de la *Shemá* (Deuteronomio 6: 4-8) y se termina con ella. Este texto no solo preside los límites de la jornada sino también los de la vida, desde la primera palabra que se enseña a memorizar al niño balbuceante a la última que pronuncian los labios del moribundo. Todos los ritos se acompañan de su lectura pública: nacimiento, circuncisión, *bar mitsvá*,²¹

20. El “cementerio” o lugar de reposo final de estos escritos se llama *Geniza*.

21. Ceremonia celebrada en torno a los trece años, que señala la mayoría de edad del joven para observar los mandamientos (*bar mitsvá* significa “hijo del mandamiento”).

bodas y funerales son ocasiones para "oír la voz de la Ley", con la lectura correspondiente para cada ocasión.²²

Eje de la liturgia, norma de la vida, el texto de la Torá constituye el fundamento incomparable del pensamiento judío.²³ De ahí el valor extraordinario que esta concede a su estudio, sea de naturaleza intelectual, jurídica, popular o mística.²⁴ Por las vías más diversas de la exégesis, en escuelas de todas las tendencias, desde las más racionalistas y científicas hasta las más esotéricas y alegóricas, la Torá ha impregnado el alma, la vida, la cultura y la espiritualidad de este pueblo singular.

Los rabinos han discutido hasta la saciedad qué es más importante, si el estudio de la Ley o su cumplimiento. Desde Rabí Aquiba prevalece la idea de que el estudio tiene más valor, porque es este el que hace posible progresar en el cumplimiento.²⁵ La oración sinagagal recuerda que el estudio de la Ley figura entre los deberes que no tienen límites, como el dejar las esquinas de los campos para los pobres (Deuteronomio 24: 19) y decidir el monto de las ofrendas.²⁶ Por eso se dice que «el estudio de la Ley es el antídoto contra el mal».²⁷

Desde sus primeras formulaciones, la Torá ha contribuido de un modo único a fecundar el pensamiento humano y a sensibilizar las conciencias con sus reflexiones y propuestas. Hoy podríamos decir que a esta Ley todos le debemos algo, por razones diversas, e incluso contradictorias: creyentes y agnósticos, legisladores y místicos, reformadores y revolucionarios, todos encontramos en ella inspiración y desafíos.²⁸ La

22. El texto entero de la Ley es leído, en las sinagogas, en un ciclo anual regular.

23. La Ley oral, atribuida a Moisés, y recogida en el Talmud, sigue representando para los judíos el poder vital de la Torá.

24. Incluso la mística judía ha florecido arraigada al texto de la Ley. Aunque lo suyo es la valorización de lo inefable ("lo que no se puede decir con palabras"), la mística judía se basa en el análisis de las palabras. El *Zohar* no es, en el fondo, más que un comentario de la Torá. Palabra por palabra, letra por letra, signo por signo, desde lo más concreto del texto hasta las más elevadas cimas del esoterismo.

25. *Qiddushin* 40b.

26. *Abot* 1: 1.

27. *Qiddushin* 30b; *Abodah zarah* 5b.

28. A. Neher, *op. cit.*, pág. 10.

historia ha dado la razón a los que anunciaron que «la Ley que nos ha sido confiada hablará a cada generación su propio lenguaje».²⁹

Sin embargo, podríamos concluir este capítulo afirmando que Israel, a lo largo de su turbulenta historia, más que guardar la Ley de Dios fue guardado por ella. Paradójicamente, la Ley será el catalizador que pondrá a prueba su fidelidad y su comprensión de la alianza. Las polémicas y rupturas que darán origen a las diferentes facciones del judaísmo en torno al primer siglo (saduceos, fariseos, celotes y esenios) se producirán respecto de cuestiones relacionadas con la interpretación de la Ley.

Sobre la comprensión de la Ley se pronunciará también Aquel que provocará la mayor revolución religiosa de la historia, desde que Moisés leyera a Israel el Decálogo en el Monte Sinaí. Pero eso será más allá de la Ley y sobre otras montañas. Eso será, en realidad, otra historia.

29. *Menahot* 53b

15

Introducción de enmiendas

*«Por lo incorregibles que sois,
por eso os consintió Moisés [...], pero al principio no era así.»*
Mateo 19: 8

NUESTRO RÁPIDO recorrido a través de las leyes de la Torá nos ha permitido captar algunos detalles de su vigencia. No obstante, es evidente que muchas de ellas, entonces de vanguardia, necesitarían encontrar con el tiempo nuevas formulaciones adaptadas a nuevas necesidades.

Ya el libro del profeta Ezequiel señala que había estatutos que no eran buenos, y ordenanzas no portadoras de vida (Ezequiel 20: 25). Esta declaración aparece en un pasaje en el que Dios reprocha a Israel su infidelidad reincidente: su apostasía en Egipto (Ezequiel 5-8), sus rebeliones en el desierto (Ezequiel 9-21), sus desvaríos en Canaán (Ezequiel 27-32), en fin, su olvido de la Ley, hecho manifiesto por su deriva hacia la idolatría (Ezequiel 20: 8, 16, 24, 28, 31). Después de repetir tres veces que Dios dio a Israel «preceptos y órdenes para que viva» (Ezequiel 20: 11, 13, 21), ¿cómo entender el versículo 25, que parece decir lo contrario? ¿A qué se refieren esos “estatutos que no eran buenos” y esas ordenanzas por las que sus destinatarios no “podrían vivir”? El sen-

tido de este versículo ha intrigado a los especialistas y muchos han intentado resolver el problema revisando la traducción.

La *Nueva Biblia española*¹ propone la solución más drástica traduciendo el texto no como una afirmación sino como una pregunta: «¿Acaso les di yo preceptos no buenos, mandamientos que no les dieran vida?» Esta lectura, teóricamente posible, resuelve en la práctica el problema aunque deja sin explicar por qué el texto no fue percibido en forma interrogativa en toda su historia. La duda nos impulsa a explorar otras soluciones.

La *Biblia en francés corriente*² propone: «Les he dado incluso algunas reglas que no les han hecho bien, y leyes que no les han permitido vivir» Esta redacción desplaza el problema de las leyes a la manera de vivirlas, que no ha estado a la altura de las exigencias divinas, y se justifica sobre la base de que la Biblia atribuye con frecuencia a Dios no solo lo que este hace sino también lo que permite hacer.³

La *Biblia de Jerusalén*⁴ explica en nota que «la teología primitiva atribuye a Yahveh [...] deformaciones cuyos responsables son en realidad, los hombres» (Ezequiel 22: 28 y 29). Los «estatutos que no eran buenos» serían, en realidad, ajenos a la Ley divina (Ezequiel 22: 11), concretamente infiltraciones paganas entre las prácticas forales de Israel adoptadas de los pueblos vecinos, como el abominable rito de ofrecer niños a Moloc (Ezequiel 22: 26), copiado de los cananeos, a pesar de que la Torá prohíbe tajantemente los sacrificios humanos.⁵

Algunos ven en este pasaje una alusión a la multitud de ordenanzas de la Ley mosaica que hubieran sido innecesarias si Israel hubie-

1. En la edición de Cristiandad, Madrid, 1977 (2ª ed.), pág. 992.

2. *La Bible en français courant*, Alliance Biblique Universelle, Villiers-le-Bel, 1983, pág. 679.

3. «En el lenguaje figurado bíblico, se le atribuyen a Dios muchas acciones, no porque él las haya realizado, sino porque a pesar de su omnipotencia y su omnisapientia, no impide que se realicen. Si se entiende este principio, se explican muchas afirmaciones que [...], como esta, parecen contradecir lo que enseña la Biblia en cuanto al carácter puro y santo de Dios» (Isaías 63: 17; 2 Tesalonicenses 2: 11-12); *Comentario bíblico adventista*, Publicaciones Interamericanas, Boise (Idaho), 1985, t. 4, pág. 676.

4. *Biblia de Jerusalén*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1969, pág. 1169.

5. Ezequiel 20: 26-31. Véase Levítico 18: 2-3; 1 Reyes 11: 7; 2 Reyes 16: 3; Salmo 106: 37; Isaías 57: 5; Jeremías 7: 31-32.

se observado fielmente el Decálogo⁶. Resulta difícil sin embargo desacreditar en bloque toda una parte de la legislación bíblica, sin entrar en conflicto con el problema de su origen.⁷ El hecho de que las disposiciones que atañen al ritual del tabernáculo fueran temporales o provisionales no modificaba su carácter ni las hacía por eso “malas”.

En otra dirección hay quienes sugieren que los «estatutos que no eran buenos» se refieren a decretos que Dios permitió dictar a naciones paganas para “castigar” a Israel a causa de sus numerosas transgresiones, tanto bajo los asirios (Isaías 8: 7; 10: 5-6; 5: 25-26; 9: 11-12; Amós 6: 4) como bajo los babilonios.⁸

Por último, algunos han supuesto que los estatutos en cuestión serían contraórdenes como, por ejemplo, el dictamen de no entrar todavía en Canaán y seguir deambulando cuarenta años por el desierto, que Dios se habría visto obligado a dar a los israelitas momentáneamente con el fin de corregir sus desvíos (Números 14: 27-35).

La Ley no basta

Sin negar lo válido de estas explicaciones nuestra preferencia se decanta hacia otra alternativa, igualmente compatible con la intención del pasaje. Dios se “queja” de la falta de respeto ante sus leyes a pesar de que, en su condescendencia, muchas de ellas no representaban plenamente su ideal para la humanidad, por ejemplo, las disposiciones en caso de hurto, homicidio, abusos sexuales, etcétera, con su triste cortejo de sanciones y castigos. Es evidente que Dios preferiría que los hombres se comportasen de manera que la imposición de esas leyes fuese innecesaria, y no tener que decirnos que no debemos matar, robar o mentir.

Jesucristo parece confirmar esta interpretación en el Sermón del Monte, al proponer como alternativa a la limitación de la venganza la respuesta del perdón, a pesar de que la ley del talión figuraba en la Torá (Mateo 5: 38-44; cf. Ezequiel 21: 24-25). Hablando en otra oca-

6. E. G. White *Joyas de los testimonios*, Publicaciones Interamericanas, Mountain View (California), 1971, t. 2, págs. 282-283.

7. Incluso Pablo afirma que esta Ley era «gloriosa» (2 Corintios 3: 7-11).

8. Daniel 4: 17; Isaías 47: 5-6; 60: 10, 15; Jeremías 1: 11-16; 4: 18; 5: 15-19; *Comentario bíblico adventista*, t. 4, pág. 676.

sión de las medidas sobre el divorcio, Jesús recuerda que fueron dadas “por la dureza del corazón humano” (Mateo 19: 8; Marcos 10: 9; cf. Deuteronomio 24: 1) y no porque la ruptura o el desamor respondieran en absoluto al proyecto de Dios para la pareja.

Así pues, hay estatutos “que no eran buenos” simplemente porque Dios deseaba algo mejor, y preceptos “incapaces de dar vida” debido a que fueron dictados por causa de la situación de la humanidad, pero que no reflejaban plenamente la voluntad divina. Esto significa que, a pesar de sus innumerables bondades, la Ley del Antiguo Testamento no es la última palabra de Dios para el hombre. Con sus órdenes, rudezas, sanciones, excepciones y enmiendas, nos ayuda a vivir en un mundo deteriorado pero no puede por sí sola transformar nuestra vida. Para alcanzar el ideal que Dios tiene para nosotros, en nuestra situación actual, la Ley no basta. En ella se anuncia un proyecto de mayor alcance, más allá de sí misma.

Sin embargo, pese a todas las advertencias de los profetas, el viejo texto de la Torá fue sacralizado y enaltecido por sus depositarios hasta adquirir una posición cada vez más preeminente.⁹ A la vez, al compás de su fragmentación en numerosas tendencias rivales, cada grupo fue privilegiando aspectos diferentes de la Ley.

Los saduceos

Durante el periodo intertestamentario el poder religioso se fue concentrando en manos del alto clero de Jerusalén. Los sumos sacerdotes y sus aliados consiguieron monopolizar la custodia del culto e intentaron hacer lo mismo con la interpretación de la Ley. Si ellos eran los detentores de la revelación divina, «sobraban los profetas. Dios ya había dicho su última palabra y esta se hallaba contenida en la Ley».¹⁰ Así, los saduceos insistieron sobre todo en la práctica escrupulosa del ritual del templo, concediendo al resto de las Escrituras un interés secundario.

9. Recordemos que en este periodo la palabra Torá designa toda la legislación del Pentateuco. Ninguno de los sectores del judaísmo limitaba la Ley al Decálogo, aunque para todos contenía la esencia de la Ley.

10. E. Gallego, “La Ley de Moisés, ¿fuerza esclavizante?”, *Nuevos Horizontes* 9 (1990), pág. 53.

Al hacer depender el favor divino del cumplimiento de la Ley y rechazar la existencia del más allá (Lucas 20: 27-38), vincularon la prosperidad a la bendición divina y la adversidad al castigo de las transgresiones humanas,¹¹ lo cual justificaba teológicamente sus privilegios de clase. Más conservadores de la caja fuerte del templo que del patrimonio espiritual, los miembros del alto clero ejercieron sobre el pueblo ignorante un absolutismo tiránico que Cristo condenaría severamente comparándolo al de «una cueva de ladrones» (Mateo 21: 12-13).

Los fariseos

Los fariseos, en cambio, se dedicaron al estudio detallado de la aplicación de la Ley. En su entusiasmo, la exaltaron hasta el punto de convertirla casi en una hipóstasis o personificación divina, agente a la vez de la creación y de la redención, «fundamento del Universo»,¹² «preexistente a todo lo creado».¹³ Al «otorgarle la calidad de mediadora entre Dios y los hombres»,¹⁴ llegando a afirmar que «el mundo fue creado por ella y para ella»,¹⁵ la Torá será calificada como «agua viva», «pan de vida», «luz del mundo», «camino», «verdad», «vida», etcétera.¹⁶

La importancia concedida a la Ley en los escritos rabínicos es tal que «si dos se sientan y se ocupan de la Torá, la divina *shekina*¹⁷ mora en medio de ellos»,¹⁸ porque «las tres primeras horas del día, Dios mismo se sienta a estudiar la Torá».¹⁹

La comprensión farisea de la Ley puede resumirse en el postulado de que Dios ha revelado toda su voluntad a la humanidad de una vez y para siempre, a través de la Torá.²⁰ La salvación pasa necesariamen-

11. Las bienaventuranzas de Jesús (Mateo 5: 1-12), la parábola del rico y Lázaro (Lucas 16: 19-31), etc., combaten esta teología.

12. *Abot* 1: 2.

13. *Midrás Bereshit Rabbah* 1: 1-5.

14. *Sifre* Deuteronomio 11: 10.

15. *Génesis Rabbah* 1: 1-5.

16. *Abot* 3: 15, etc.

17. *Shekina* es el nombre dado en el judaísmo a la concretización «visible» de la presencia divina (*Encyclopaedia Judaica*, Keter, Jerusalén, 1972, t. 14, cols. 1.349-1.354).

18. *Abot* 3: 2.

19. *B 'Abodah zarah* 3b.

20. *I Enoch* 99: 2; *Bar.* 4: 1; Josefo, *Adversus Apionem*, II.

te por ella. Siendo “palabra de Dios” en el sentido más literal y pleno posible, la Torá tiene validez eterna e inmutable: «Los profetas y los escritos cesarán, pero nunca cesarán los cinco libros de la Torá.»²¹

La exaltación de Moisés

La exaltación de la Ley conllevó la exaltación del legislador hasta extremos similares. La literatura judía helenística atribuyó a Moisés excepcionales contribuciones culturales a la civilización. Así, Eupolemo lo considera el inventor de la escritura,²² Flavio Josefo pretende que inspiró a Platón y a los demás filósofos griegos,²³ y Hecateo de Abdera le atribuye sin ninguna vacilación la creación del estado de Israel, la conquista de Palestina, la fundación de Jerusalén y la construcción del templo.²⁴

Según la leyenda postbíblica –historización del mito y mitificación de la historia–, Moisés, santo desde su concepción, nació ya circuncidado, empezó a hablar desde su nacimiento y a profetizar a la edad de tres meses superando en todo a los demás profetas: «Todos veían a través de un espejo empañado mientras que Moisés veía a través de

21. *J Megillah* 70 d, 60.

22. Eusebio, *Praeparatio evangelica*, 9, 27. Lo mismo dirá Artapanos, quien, además, le atribuye la invención de numerosos artefactos y aparatos de guerra. Según Aristóbulo, el propio Homero y Hesíodo habrían escrito inspirándose en los libros de Moisés. Filón de Alejandría pretende que Heráclito habría extraído de los escritos de Moisés su teoría de los contrarios, que la legislación griega habría copiado numerosas leyes de la Torá y que Platón habría elaborado su teoría de la materia preexistente a partir del relato mosaico de la creación (*Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, pág. 766).

23. *Adversus Apionem*, 2: 257-281.

24. La literatura antijudía, en contrapartida, hace de Moisés un impostor. Cabe mencionar, a título de ejemplo, la acusación difundida por Apolonio Molón y Posidón, entre otros, de que cuando Antíoco Epifano profanó el templo de Jerusalén y penetró en el Lugar Santísimo, encontró allí la estatua de un anciano barbudo llevando un libro en las manos montado sobre un asno: «Era Moisés dando a los judíos las leyes del odio contra el género humano» (Diodoro 34: 1-3).

un espejo perfecto». ²⁵ Rabí Samuel se atreverán a situar la sabiduría de Moisés a un nivel tan sobrehumano que «cincuenta puertas de comprensión (de las cosas divinas) se han abierto en el mundo; todas menos una le fueron dadas a Moisés». ²⁶

La tradición apocalíptica confiere a Moisés muchas de las cualidades y funciones que los cristianos ven en Jesucristo. Desde antes de la fundación del mundo habría sido elegido como mediador de la alianza. ²⁷ Designado "buen pastor" de su pueblo a causa de la misericordia con que cuidaba su rebaño, ²⁸ no pudo ser enterrado porque no había ningún lugar en el mundo digno para su tumba ²⁹ y solo su ascensión al cielo le permitiría seguir siendo el intercesor espiritual de su pueblo hasta el fin de los tiempos. ³⁰

Del nomismo al legalismo

La excesiva exaltación de Moisés y la Ley entre el retorno del exilio y la época de Jesús, nos permite entender ciertas reacciones del Nuevo Testamento. Con el paso del tiempo, bajo la influencia farisea, la tradición oral sacraliza y da fuerza legal a un acervo de preceptos añadi-

25. *Levítico Rabbah*, 1: 14; cf. Maimónides, *Guía de los descarriados*, 2, 35. Pese a todo esto, la literatura rabínica mantiene una actitud ambivalente hacia su persona. Por una parte reconoce en él al mayor de los profetas y de los maestros (le llama *Mosheh rab-benu*, Moisés nuestro maestro), superior a Mahoma y Jesús, y por otra le niega cualquier atributo divino (*Tiferet Israel*, 64-67). Esto no impide que Yehoudah Loew (el *Maharal* de Praga) lo describa como un superhombre a medio camino entre los simples mortales y los seres sobrenaturales. El *Zohar* exalta su proximidad a Dios hasta el punto de hacer de Moisés el esposo de la *Shekina* (Y. 21b-22a).

26. *Nedarim* 38 a.

27. *Asunción de Moisés*, 1: 14; 3: 12.

28. *Éxodo Rabbah*, 2: 12. Más aún, el cielo y la tierra habían sido creados en virtud de sus méritos y del amor que demostraría para con su pueblo (*Levítico Rabbah* 36: 4).

29. *Ta'anit* 11b.

30. De ahí que «su nombre deba ser invocado hasta el día en que el Señor visitará a los suyos en la consumación de los siglos» (*Asunción de Moisés*, 1:18; cf. *Libro de los jubileos*, 1: 26 y 2 Esdras 14).

dos, acumulando cláusulas y excepciones a una casuística cuya complicada observancia acaba oscureciendo la noción de salvación con importantes consecuencias en la percepción de la religión.

En primer lugar, se comienza a considerar el conjunto de la revelación como un código más que como un ideario. Esforzándose más por “guardar” la Ley que por “andar” en ella, los fariseos fomentan, sin quererlo, el paso del “nomismo”³¹ al legalismo. Incluso las normas más liberadoras acaban viviéndose como imposiciones.

En segundo lugar, la observancia de la Torá adquiere un cariz cada vez más jurídico. La teología farisea daría a entender que la salvación depende de un supuesto auditor divino encargado del registro personal de cada ser humano que suma en el haber las acciones correctas según la Ley y en el debe las transgresiones, contabilizando sacrificios y obras de misericordia para compensar y expiar faltas o para proporcionar recompensas adicionales.³²

En tercer lugar aparece la noción de mérito, basada en el principio de que Dios, como es justo, debe necesariamente gratificar todas las acciones buenas y castigar las malas. Si la Torá ha sido confiada a Israel es para ayudarle a ganar méritos.³³

Esta concepción de la justicia divina produce, sin proponérselo, una mentalidad religiosa que mercantiliza de un modo casi mecánico³⁴ las relaciones del hombre con Dios hasta el punto de que la observancia

31. 'Nomismo' es un neologismo que designa los sistemas religiosos fundamentados sobre una ley.

32. *Abot* 3: 17.

33. *Abot* 6: 11.

34. En el juicio, el peso de las buenas obras debe superar al de las transgresiones para alcanzar la salvación. Cf. R. Schnackenburg, *Morale du Nouveau Testament*, Alba, Paoline, 1971, pág. 58.

en sí acaba teniendo más importancia que la motivación o la actitud con que se lleva a cabo.³⁵

Como consecuencia lógica, los fariseos deducen que para poder observar la Ley impecablemente hay que empezar por conocerla a la perfección y así “establecer un vallado” en torno a ella a fin de estar seguros de no transgredirla. Como esto resultaba prácticamente imposible para la mayoría, que apenas sabía leer ni tenía tiempo de estudiar los innumerables añadidos de la tradición, los fariseos acabaron despreciando al pueblo ignorante de la Ley como gente irremisiblemente pecadora.

Los celotes

La exaltación de la Ley llegó a su extremo paroxismo con el movimiento celote. Impulsados por su celo nacionalista y revolucionario, algunos llegaron a pretender que quien asumía plenamente el yugo de la Torá, observándola rigurosamente, quedaba libre del yugo de las autoridades terrestres (léase del gobierno romano, impuestos, deudas, servicios y demás obligaciones hacia la sociedad y el estado).

Al sublevarse contra el imperio impulsados por su celo integrista, los celotes y los fariseos que se les habían unido provocaron en el año 70 la caída de Israel, la ruina de Jerusalén y la destrucción del templo. De modo que «su idolatría de la Ley fue su propio suicidio».³⁶

35. Como ejemplo de esa exageración, véase la primera página del tratado *Shabbat* del Talmud sobre cómo observar el sábado:

«Si un pobre está en pie fuera y el dueño de casa dentro, si el pobre extiende la mano en la casa y pone o toma algo de la mano del dueño y lo saca, el pobre es culpable y el dueño inocente; si el dueño saca la mano hacia fuera y toma o pone algo en la mano del pobre o toma algo de ella y lo lleva hacia dentro, el dueño es culpable y el pobre inocente; cuando el pobre extiende la mano hacia adentro, el dueño pone algo en ella y el pobre lo saca fuera, se eximen de la culpa ambos».

Así pues, el mismo acto de dar limosna en sábado podía suponer un pecado para el pobre, para el dueño, o para ambos, o no ser pecado para ninguno. Y en general, todo dependía de saber evitar el acto tabú, es decir, de no realizar una de las treinta y nueve acciones que, según la tradición, estaban prohibidas en sábado (en nuestro caso concreto, el transporte de mercancías de dentro a fuera de casa).

36. E. Gallego, *op. cit.*, pág. 59.

Los esenios

Al margen de estos movimientos nacionalistas, los esenios llevaron la devoción de la Ley hasta el ascetismo espiritual del monacato.³⁷ Separándose de los fariseos y los celotes, aunque compartiendo ideales comunes, se propusieron alcanzar el objetivo de constituir “el resto” de los santos elegidos de Dios, a través del aislamiento y de la estricta observancia de la Ley.³⁸

Mediante una serie de repetidas y cuidadosas abluciones rituales, trataban de mantener la más rigurosa pureza legal.³⁹ Dedicados al estudio y a la copia fiel de la Torá, no reconocían más intérprete legítimo e inspirado que su “Maestro de Justicia”, ni otra comunidad digna de mantener de la divina alianza que la suya.⁴⁰

En conclusión, la Ley, que estaba destinada a liberar a la humanidad de muchos de sus problemas, acabó encadenando a sus más fervientes admiradores, oprimida por ellos. En vez de iluminar «como

37. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, págs. 366-367. Además del monasterio esenio de Qumrán, se conoce la existencia de esenios seculares, especialmente en Damasco.

38. La regla de la comunidad exige la práctica integral de la Ley de Moisés y de las enseñanzas de los profetas (*IQS* 5: 8). Entrar en la alianza es convertirse definitivamente a la Ley (*CD* 16: 2, Documento de Damasco), hasta el punto de que la transgresión de un solo precepto conlleva la expulsión de la secta (*IQS* 8: 22). En Qumrán nada hay más importante que el estudio de la Ley, practicado en turnos ininterrumpidos día y noche (*IQS* 6: 6-7; cf. Josué 1: 8; *CD* 6: 7).

39. La búsqueda de la perfección mediante la observancia de la Ley según la interpretación de la secta (*Himnos* 4: 10), hace de esta el centro de la santidad. En la lucha moral contra el pecado y las tinieblas, las abluciones y purificaciones rituales tienen una función predominante. Considerándose como el único baluarte legítimo de Dios en la tierra en sustitución del templo profanado por un sacerdocio indigno, el miembro de la comunidad debe comportarse siempre como si estuviera en el templo, y si es sacerdote, como si estuviese en el Lugar Santísimo. Incluso la expiación del pecado resulta de la observación minuciosa de la Ley (*IQS* 3: 8-13), ya que el sacrificio interior había sustituido al sacrificio por el pecado (*CD* 7: 15).

40. Desde su ingreso en la comunidad, el adepto presta juramento de adhesión a la alianza por la observancia estricta de los mandamientos «para separarse del resto de los hombres y preparar el camino del Señor ahondando más y más en el pozo de la Ley» (*IQS* 8: 13-15).

luz en el camino» (Salmo 119: 105) la Ley se convirtió, para muchos, en piedra de tropiezo.

La necesidad de liberar la visión de la Ley de las consecuencias de tantos desvíos se había convertido en una empresa urgente. La gran cuestión que plantea el Nuevo Testamento es la de decidir si el centro de la espiritualidad humana lo ocupa un texto o una Persona y si la relación con Dios, que es comunión viva, puede traducirse en términos legales y quedar reducida a la aplicación de un código.

El mensaje de Jesús y de Pablo sobre la Ley debe entenderse en este contexto. Sus declaraciones se matizan frente al hecho de que mientras muchos judíos sobrevaloraban la Ley de Dios, los paganos vivían al margen de ella, en la más plena ignorancia. Unos, esclavos del legalismo; otros, de la anarquía moral; y ambos, separados por unos textos sagrados aplicados como si fueran textos legislativos.

¿Qué había sido de las promesas de liberación contenidas en esos mismos textos? La mayoría quedaron inadvertidas, relegadas a un segundo plano, desplazadas por las cuestiones jurídicas o exacerbadas y deformadas por los sectores apocalípticos. Sin embargo, esas promesas anunciaban que un Mesías liberaría al mundo de sus servidumbres, enseñándole el camino de una libertad más responsable y profunda que la de la misma Ley (Jeremías 31: 27-36; Isaías 42: 1-9).

Esta "buena noticia" ocupará el centro del evangelio.

PARTE III. TEOLOGÍA Y CONTROVERSIA: *La Ley en el Nuevo Testamento*

*«La ley fue dada por medio de Moisés,
pero la gracia y la verdad vinieron
por medio de Jesucristo.»*

Juan 1: 17

16

Jesús y la Ley

*«No penséis que he venido a derogar la Ley o los profetas.
No he venido a derogar, sino a cumplir.»*

Mateo 5: 17

LA ACTITUD de Jesús ante la Torá desconcertó a muchos de sus contemporáneos y sigue desconcertando a muchos de los nuestros. ¿Cómo entendió Jesús la Ley? Según algunos, como una realidad negativa y caduca, un obstáculo para la salvación y la vida espiritual que él se propuso abolir, de modo que «la Ley y los profetas llegaron hasta Juan» (Lucas 16: 16). Según otros, como una realidad positiva, una pauta de conducta permanente que él vino a explicar, puesto que «no he venido a derogar la Ley sino a cumplirla» (Mateo 5: 17). Para responder a esta polémica cuestión, evitando reduccionismos y simplificaciones, hay que examinar (como un diamante) las múltiples facetas de sus declaraciones sobre el tema.

Los Evangelios dejan bien claro que, desde su infancia, Jesús observaba cuidadosamente las leyes de su pueblo (Lucas 2: 22-29). Lleva los vestidos reglamentarios (Mateo 9: 20; 14: 36), asiste con fidelidad a los servicios de la sinagoga cada sábado (Lucas 4: 16) y se refiere a la

Ley como la expresión de la voluntad de Dios, tanto para sí mismo como para los demás: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos» (Mateo 19: 17). «Si guardáis mis mandamientos permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y permanezco en su amor» (Juan 15: 10; cf. Marcos 10: 18-27; Lucas 10: 25-37, etc.).

Sus acciones no dan indicios de que minimice las transgresiones de la Ley o las considere a la ligera. Al perdonar a los pecadores, Jesús reconoce sus errores y, por consiguiente, el valor de la Ley como criterio de conducta (Lucas 15). Si bien ofrece su perdón, incluso a los acusados de las faltas más graves, siempre los invita a volver al respeto de la Ley. Dice a la mujer adúltera «yo no te condeno», pero añade a renglón seguido «vete y no peques más» (Juan 8: 11).

Si tomamos en cuenta el conjunto de sus declaraciones vemos que para Jesús la Ley es a la vez un legado valioso que importa conservar y una realidad mal entendida que necesita ser revisada.

Jesús, intérprete de la Ley

Cabe recordar que la observancia de la Ley se consideraba en determinados sectores influyentes, un medio para ganar la salvación. La religión de la gracia se había convertido, para muchos, en la religión de la exigencia.¹ La fórmula rabínica "Dios santifica mediante los preceptos", comprendida de un modo legalista, hacía depender la santidad de las obras humanas.

Jesús dedica un gran esfuerzo a interpretar la Ley, y a rectificar errores. Muchos pasajes de los Evangelios se refieren a desviaciones en la manera de entender la revelación divina. Toda ley necesita ser interpretada. Los reglamentos de aplicación, parte orgánica de todo ordenamiento jurídico, permiten pasar de lo general a lo particular, del código teórico a la realidad concreta de la vida, de los ideales a los actos. Por eso apela a la reflexión para revelar tras las normas de la Ley los principios en que estas se basan y poner de relieve sus implicaciones.

1. Véase D. Banon, "La Tora est-elle une loi?" en *Loi et liberté*, Cerf, París, 1993, pág. 25.

Su primer sermón público contiene una serie de declaraciones que muestran desde el principio sus posiciones. Su primera afirmación dice:

«No penséis que he venido para abolir la Ley o los profetas. No he venido a invalidar, sino a cumplir. Porque de cierto os digo que hasta que pasen el cielo y la tierra, ni una jota ni una tilde pasarán de ningún modo de la Ley, hasta que todo se haya realizado» (Mateo 5: 17-19).

Según esta declaración inapelable Jesús comparte la fe de su pueblo en la inmutabilidad de la Ley.² El verbo griego *pleroó*, traducido aquí por “cumplir”, significa “perfeccionar, completar, realizar, llenar, llevar a la perfección, reforzar, dar su verdadero sentido a lo que se ha dicho”. Jesús manifiesta su intención de llevar la Ley a su plenitud de la misma manera que se llena una medida.³

Frente a la visión casuística y jurídica de la Ley, Jesús propondrá una visión ética de base espiritual. Su interés será más bien poner de relieve sus altos ideales que reivindicar las “jotas” desaparecidas. Jesús sabe que el descuido de la vida espiritual favorece siempre el moralismo. Paulatinamente la ética del amor pierde su flexibilidad, su carácter de respuesta viva a las necesidades del otro, y queda fosilizada en normas, tradiciones y prácticas que amenazan la libertad necesaria para el desarrollo personal.

Intentando exponer el principio clave de la Ley, Hillel ya había dicho: «Todo lo que te parezca malo no lo hagas a nadie. Ahí tienes toda la Torá, el resto es comentario».⁴ Jesús recoge la fórmula dándole un giro positivo: «Todas las cosas que quisieréis que los demás hiciesen por vosotros, hacedlas vosotros por ellos: eso es la Ley y los pro-

2. La inmutabilidad de la Ley es una idea arraigada en el judaísmo: «Creo de una fe perfecta que la Torá que se encuentra en nuestras manos es en su totalidad la misma que fue dada a Moisés nuestro maestro. Creo de una fe perfecta que esta Torá no será jamás modificada, y que ninguna otra ley será revelada por el Creador, bendito sea» (Principios nº 8 y 9 de la fe judía, tal como fueron formulados por Maimónides entre 1135 y 1204).

3. El verbo *pleroó* utilizado en Mateo 5: 17 es el mismo que se utiliza en Mateo 23: 32 para “colmar una medida”. Cumplir la Ley supone, pues, que esta no había alcanzado su desarrollo definitivo, que era un esbozo o un proyecto destinado a ser completado.

4. *Shabbat Rabbah* 31a

fetas» (Mateo 7: 12). Allí donde Hillel ve un consejo a abstenerse de hacer daño, Jesús ve una invitación a practicar el bien sin otros límites que los de la propia capacidad.⁵

La forma en que Jesús se refiere a la Ley muestra que no la considera ni una realidad caduca, ni un código inamovible. Sus repetidos "oísteis que fue dicho pero yo os digo" (Mateo 5: 21, 22, etc.) revelan que para él la Ley es a la vez absoluta en sus demandas y relativa en su formulación. Así, no haber asesinado a nadie no significa haber cumplido el espíritu del "No matarás", pues ciertas maneras de tratar a nuestros semejantes son criminales. Hay palabras asesinas y silencios homicidas. No basta con abstenerse de cometer acciones extremas. Lo que cuenta es la calidad de nuestro comportamiento habitual (Mateo 5: 21-26).

Jesús echa por tierra el valor meritorio de una ética consistente en un simple cómputo de "buenas obras hechas" y "malas acciones evitadas". Pedro cree haber hecho un descubrimiento maravilloso en su progreso espiritual cuando le dice: «Los rabinos nos han enseñado que podemos perdonar a nuestros hermanos hasta tres veces. Yo he comprendido que tenemos que perdonar más. ¿Qué te parece siete veces?» Pero Jesús le responde: «No siete, sino setenta veces siete», es decir, hasta perder la cuenta. Quien perdona de veras no lleva la contabilidad de sus proezas (Mateo 18: 21-22).

Jesús combate la teología de la salvación por acumulación de méritos en varias parábolas. La de las cabras y las ovejas encierra grandes sorpresas (Mateo 25: 31-46). Los que se encuentran a la derecha dicen: «Señor, yo no recuerdo haberte dado nunca de comer, ni haberte visitado en la cárcel, ni haberte vestido.» Pero él les responde: «Sí, lo has hecho en la persona de mis hermanos pequeñitos. Todo lo que has hecho a otros, me lo has hecho a mí.» La salvación es del que hace buenas obras no para salvarse sino para ayudar a que otros se salven, aunque no se dé cuenta de que hace el bien.

5. J. Rademarkers, *Lettura pastorale del Vangelo de Matteo*, Dehominane, Bolonia, 1974, pág. 291.

El espíritu de la Ley

Debido a los numerosos apéndices que la historia civil y religiosa de Israel había añadido a la legislación bíblica en el transcurso de los siglos, cada vez era más difícil discernir la primera intención de la Ley.

El giro tomado por ciertas tradiciones había acabado desfigurando el sentido de la alianza. La letra de la Ley había llegado a ocultar su espíritu. Instaurada para ofrecer una mejor calidad de vida, la Ley amenazaba con asfixiar al hombre en un corsé de observancias minuciosas. La tradición oral había ido recargando la Ley con una serie de interpretaciones que sentaban jurisprudencia y adquirían un valor jurídico idéntico –si no superior– al de los preceptos mosaicos.⁶ La explicación de la Torá llegó a sustituirla, hasta el punto de que para los escribas era «más grave rebelarse contra las palabras de los maestros que contra las palabras de la Torá».⁷

Los objetivos de Dios se perdían entre los pormenores de los reglamentos. Jesús no se cansará de fustigar a los escribas y fariseos que «toman asiento en la cátedra de Moisés [...] y lían fardos pesados y los cargan a las espaldas de los demás» (Mateo 23: 3-4), ni de repetir que la esencia de la Ley es el amor (Mateo 22: 39-40).

En sus tiempos se discutía, por ejemplo, sobre si la cláusula que permitía el divorcio se limitaba al caso de *porneia*⁸ o incluía también otras razones. Para la escuela de Hillel, liberal, numerosos motivos permitían repudiar a la mujer (por ejemplo, no saber cocinar) mientras que la escuela de Shamai, más conservadora, mantenía que el único caso admisible era el adulterio. Jesús recuerda que en el plan divino original ninguna cláusula preveía la separación («en el principio no era así», Mateo 19: 1-9). Se esperaba que tanto el hombre como la mujer fuesen lo suficientemente responsables y estables como para asumir sus decisiones. Jesús conviene que lo mejor sería conservar ese ideal. Pero,

6. «Moisés recibió la Torá en el Sinaí. Él la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, y los profetas a los hombres de la gran sinagoga» (*Abot* 1: 1).

7. *Sanhedrin* 11: 3.

8. Mientras que en griego adulterio es *moicheia* –infidelidad conyugal– *porneia* incluye muchos otros tipos de infidelidades y de desviaciones relacionadas con el sexo. La ruptura de la pareja y del vínculo matrimonial ocurre no solo a raíz del adulterio sino también por otras formas de infidelidad.

por otra parte, concede que somos cada vez más vulnerables, estamos condicionados por multitud de problemas y somos capaces de hacernos sufrir hasta el punto de que el divorcio es, a veces, la alternativa menos mala. Jesús reconoce que la Ley se adapta a la historia del hombre. El carácter dinámico de la revelación bíblica requiere descubrir sus principios intemporales más allá y a través de sus mandamientos.

Jesús se esfuerza del mismo modo por corregir las interpretaciones equivocadas referidas al día de reposo. «El sábado fue hecho por causa del hombre y no el hombre por causa del sábado» (Marcos 2: 27). Al puntualizar que el sábado no es un fin en sí mismo sino que está al servicio del hombre, descarta los tabúes asociados a su observancia, recordando que este día fue previsto para nuestro bien.⁹

Jesús jamás dice que el sábado haya sido cambiado por el domingo ni por ningún otro día.¹⁰ Sus discusiones con los fariseos no tratan la cuestión de si debía o no guardarse el sábado, sino la cuestión de cómo guardarlo. Todas las curaciones realizadas en ese día afectaban a enfermos crónicos. Ninguna era un caso de urgencia. Pudo haberlas realizado otro día, pero no lo hizo a propósito. Sanó en sábado porque no había mejor día para hablar de libertad. Para él la solidaridad cuenta más que el reposo pasivo, actuar en fervor del otro cuenta más que dejar de actuar. Jesús devuelve al sábado su profunda intención al ir más allá del precepto y sacar a la luz el principio que lo inspira.

Jesús se considera todavía Señor del sábado (Marcos 2: 27-28). Nada permite deducir que Jesús respetase el sábado porque era judío. Lo hizo, sin duda, por la misma razón por la que respetó los demás mandamientos: porque estaba convencido de su utilidad. Si nosotros seguimos necesitando su paz, su objetivo se cumple cuando lo vivimos con él, como celebración gozosa de la nueva vida que él nos ha dado. Los

9. Sobre este interesante tema véanse las obras de S. Bacchiocchi: *From Sabbath to Sunday*, Universidad Pontificia de Roma, 1977; y *Reposo divino para la inquietud humana*, Berrien Springs (Michigan) 1980, publicado por su autor.

10. Se ha dicho que el sábado era el signo visible del antiguo pacto (Éxodo 31: 13-17), mientras que el signo del nuevo es la fe. No obstante, la Ley, en su profunda humanidad, forma también parte de la fe que el creyente profesa. Creer que Dios nos ama es abrigar a su vez la íntima convicción de que nuestro amor obediente es la única respuesta coherente a su amor. La fe lleva al creyente a desear dedicarle más tiempo a su comunión con Dios, no menos.

que entran en la realidad espiritual del reposo (Hebreos 4) adoran a Dios, no al sábado. Disfrutan de su comunión en ese día en lugar de mortificarse con ella. Disfrutan de sus beneficios como un anticipo de la felicidad plena, más allá.

Interrogado por sus contemporáneos sobre qué era, a su parecer, lo esencial de la Ley, Jesús resume el contenido de todos los mandamientos en una sola frase, con un solo verbo: «Amarás al señor tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas, y a tu prójimo como a ti mismo» (Marcos 12: 28-31; cf. Mateo 22: 15-46; Lucas 20: 20-47). Es importante observar que esta respuesta es una cita de Deuteronomio 6: 4, es decir, de la confesión de fe de Israel. Jesús responde a la pregunta sobre la Ley con una confesión de fe. Así revela que su comprensión de la esencia de toda la revelación divina, incluida la legislación, es la fe y el amor: «Porque de estos dos mandamientos depende toda la Ley y los profetas» (Mateo 22: 40).

Su noción de la observancia de la Ley va más allá de los límites de la ética y se inscribe en la esfera de la fe, donde la fidelidad a Dios y el amor al prójimo son la expresión de un compromiso espiritual más importante que el respeto de un código. Se puede decir que Jesús “absolutiza” las exigencias morales de la Ley (la exigencia del amor) al mismo tiempo que rebasa la letra, aclarando su intención.

Si el espíritu de la Ley es el amor (Mateo 22: 34-40), jamás puede quedar caduco. Por eso, Jesús invita a dejarse guiar por él en un camino de superación constante pero de plena libertad. Así, dirá al joven rico: «Si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos, y si quieres ser perfecto, [...] ven y sígueme» (Mateo 19: 17-21).

La actitud de Jesús frente a la Ley no representa, como algunos suponen, una “humanización” de las leyes del Antiguo Testamento. En realidad Jesús las radicaliza porque el amor es siempre más exigente que cualquier ley. En un pasaje como Mateo 23: 23, por ejemplo, las expresiones pintorescas no deben hacernos olvidar el fondo de la argumentación:

«¡Ay de vosotros, escribas y fariseos, hipócritas! Porque diezmaís la menta y el eneldo y el comino, y dejáis lo más importante de la Ley: la justicia, la misericordia y la fe. Esto era necesario hacer, sin dejar de hacer aquello.»

Jesús no reprocha a sus interlocutores la observancia de lo accesorio, sino el olvido de lo esencial (Mateo 23: 23; Marcos 7: 8-13).¹¹ Les reprocha que, aferrándose a la letra pequeña de la Ley, transgredan su espíritu. Para él, la irrupción del evangelio transforma al hombre y lo orienta en su trayectoria, pero no alejándolo de la Ley, sino ayudándole a vivirla. Zaqueo deja de robar y devuelve lo sustraído (Lucas 19: 8-10). Los publicanos dejan sus negocios sucios y se convierten en apóstoles (Mateo 9: 9-13). La prostituta se hace misionera (Lucas 7: 36-50). Los valores que dominaban su vida anterior se trastocan. Ahora son humildes en vez de imponerse. Se esfuerzan por dar en vez de recibir. Saben compartir la riqueza para ayudar a otros. Si tienen algún poder lo utilizan para servir. Siguiendo a Jesús son capaces de amar sin ser correspondidos, de perdonar a sus enemigos e incluso de morir por ellos.

En Mateo 5 el itinerario del creyente se inspira en un ideario tan elevado que culmina con la invitación a ser "perfectos" (Mateo 5: 48). En el original el verbo griego no está en imperativo sino en futuro: «seréis perfectos», es decir, «llegaréis al desarrollo de vuestra realidad». No dice cuándo, ni exige que lo hagamos ahora. Dios lo promete, con él todo es posible (Filipenses 4: 13).

Ley y tradiciones

Jesús deja bien claro que para él las observancias judías extrabíblicas no tienen valor de Ley. Los Evangelios recogen su posición sobre las abluciones rituales (Marcos 7: 1-23).¹² A los fariseos, que criticaban a algunos de sus discípulos porque no se lavaban las manos para comer según el ritual y comían pan «con manos impuras» (Marcos 7: 3), Jesús les respondió que lo que más contamina al hombre no es lo que le viene de fuera sino lo que surge del interior, porque no solamente envenena al que lo sufre sino también a sus víctimas:

«¿No os dais cuenta de que todo lo que de fuera entra en el hombre no puede contaminarlo porque no entra en su corazón sino en su vientre, y acaba en la cloaca?» (Marcos 7: 18).

11. El servicio a Dios de todo corazón, sin contar con la recompensa, ya había sido exaltado por Antígono de Sojo (*Abot* 1: 3).

12. Véase también el pasaje paralelo de Mateo 15: 1-20.

Hay versiones que terminan la frase diciendo que «con esto Jesús declaraba puros todos los alimentos». Pero una traducción más cercana al texto original deja a entender que es «la cloaca, que purifica todos los alimentos».¹³ En el texto griego hay un participio (*katharizon*) que remite la purificación de los alimentos al proceso de la descomposición y no a Cristo, de modo que el argumento utilizado por algunos para afirmar que Jesús considera iguales todos los alimentos se basa en una traducción alternativa.

Jesús enseña simplemente que la contaminación por los alimentos se limita a sus efectos fisiológicos. Todo termina purificándose aunque sea por desintegración natural.¹⁴ La carga “contaminante” de los alimentos no es comparable a la contaminación moral,¹⁵ que a través del odio, la envidia, etcétera, puede envenenar la vida propia y ajena de forma mucho más irreparable.

Lo que sí queda claro es que Jesús no reconoce ningún valor normativo a los ritos de purificación. Se trata de “disposiciones” y “tradiciones” humanas añadidas que él contrapone a los “mandamientos de Dios” (Marcos 7: 7-8).¹⁶ Para él la contaminación por contacto externo no tiene efectos espirituales. Por eso pide de beber a la samaritana en su propio cántaro (Juan 4: 7, 11). En su relación con aquella mujer “impura” según la religión oficial, Jesús supera el prejuicio del contacto contaminante. Al tratarla como a alguien interesante transforma las barreras que separan en lazos que unen, haciendo así de ella la primera extranjera convertida al cristianismo.

Sin embargo, su libertad en la manera de entender estas observancias ancestrales y su desmitificación de estas tradiciones serán para

13. Véase la versión Reina-Valera, revisión de 1977.

14. Según la tradición rabínica, los detritos descompuestos por la cloaca, así como el estiércol, al terminar el proceso de fermentación se podían recuperar y utilizar otra vez para abonar los campos, entrando de nuevo en el ciclo de la vida. Entonces podían volver a dar vida, libres de contaminación. (cf. Mishná, *Ohalot* i Deuteronomio 23: 12-14).

15. Las leyes del Levítico prescribían que la persona que comiere alguna cosa impura debía considerarse «inmunda hasta la tarde» (cf. Levítico 11: 40); su contaminación no afectaba más allá de un día.

16. Ya en las bodas de Caná, al convertir en vino el agua de las vasijas de la purificación —destinadas a las abluciones rituales— mostró su voluntad de llenar de vida lo que se había convertido en ritualismo vacío (Juan 2: 6-10).

sacerdotes, escribas y fariseos el más grave de sus atrevimientos, por el que será condenado.

Según las referencias rabínicas, un profeta auténtico no podía introducir innovaciones.¹⁷ Al atreverse a poner en tela de juicio ciertas «tradiciones de los ancianos» (Mateo 15: 2; Marcos 7: 3), es decir, la ley oral, Jesús proporciona a sus adversarios el argumento más decisivo contra su persona. El Talmud lo dirá con estas palabras: «En víspera de Pascua, fue colgado Jesús [...] por haber practicado la magia, seducido a Israel y llevado al pueblo a la apostasía.»¹⁸

La Ley no salva

Jesús quiso transmitir a los que vivían bajo el régimen de la Ley el mensaje de que la salvación no es cuestión de observancias sino de relaciones. Quien salva no es la Ley sino su autor.

Si elaboramos una lista de todos los pasajes en los que Jesús habla de la Ley descubriremos que para él:

1. La Ley expresa la voluntad constante de Dios para el hombre: «No he venido para suprimir ni una jota ni un tilde de la Ley» (Mateo 5: 17-18; Lucas 16: 17).
2. La Ley, en tanto que revelación divina, conserva la autoridad de quien la formuló: «Como dicen la Ley y los profetas» (Mateo 11: 13; 12: 5).
3. La finalidad de la Ley es proteger la vida en todas sus dimensiones: «Si quieres entrar en la vida, guarda los Mandamientos» (Mateo 19: 17; Marcos 10: 19; Lucas 18: 20).
4. Para comprender la Ley, desfigurada por las interpretaciones y las tradiciones humanas agregadas, el hombre debía buscar su intención original: «En el principio no era así» (Marcos 19: 8).
5. En su reformulación de la Ley, Jesús no reduce sus exigencias sino que profundiza sus intenciones. En vez de detenerse en las formas, va directo a las motivaciones: «Oísteis que fue dicho: “no matarás”, pero yo os digo: “no hagáis daño ni siquiera de palabra”» (Mateo 5: 21-48).

17. *Shabbat* 10ha

18. *Sanhedrin* 43a

6. Como la Ley se resume en el amor y este constituye su esencia (Mateo 22: 35-40), «quien ama a Dios guarda sus mandamientos» (Juan 14: 15-21; 15: 10).
7. Siendo su mejor intérprete, Jesús nos revela su sentido (Lucas 24: 44) y nos ayuda a vivirla: «Sin mí nada podéis hacer» (Juan 15: 5).

Dos maneras de entender la Ley

Teniendo en cuenta estas consideraciones, resulta evidente que para Jesús la función de la Ley no era la misma que para sus interlocutores fariseos. Una comparación entre los dos puntos de vista permitirá comprender en primer lugar la posición de Jesús y después ciertas declaraciones de las epístolas de Pablo.

El fariseísmo tendía a hacer depender la salvación de la cantidad de buenas acciones realizadas. A su visión cuantitativa de la Ley Jesús opone una visión cualitativa basada en las motivaciones y las intenciones. Lo que cuenta es la calidad de la actitud y de la relación con el otro (Mateo 5: 21-26).

En el fariseísmo la visión de la Ley era meritoria, orientada a conseguir la salvación a través de las obras. Para Jesús, la misión de la Ley es funcional (Marcos 2: 27), y su función inmediata no es salvarnos —a no ser de nosotros mismos— o proporcionarnos ocasiones de ganar méritos, sino orientarnos en nuestras relaciones con Dios y el prójimo.

En el fariseísmo la formulación de la Torá estaba considerada como absoluta, definitiva e inamovible, incluso casi por encima de Dios.¹⁹ Para Jesús, la formulación de la Ley es —en cierto sentido— relativa: «Oísteis que fue dicho, mas yo os digo» (Mateo 5: 21, 27, 32, 34, etc.). Los mandamientos no son tabúes a respetar porque sí, sino porque son hitos que delimitan el camino en la dirección del bien. Su letra hay que entenderla en aras de su intención primera.

En el fariseísmo la Ley estaba considerada como una realidad atemporal. Para Jesús, sin embargo, las leyes tienen una dimensión histórica, en el sentido de que ciertos mandamientos se dictaron cuando la situación lo hizo necesario. Por ejemplo, si Moisés dio una Ley sobre

19. «Las tres primeras horas del día Dios se sienta y se ocupa de estudiar la Torá» (*B 'Abodah zarah* 3b). Sobre la idea de que Dios mismo está sujeto a la Torá, véase también *Midrás Bereshit Rabbah* 1: 1-5.

el divorcio fue «por la dureza de vuestro corazón», «pero en el origen no era así» (Mateo 19: 8). Ciertas leyes del Pentateuco no representan el plan original de Dios, sino su voluntad de hecho en vista de la realidad humana.

El fariseísmo esperaba la salvación mediante el cumplimiento de la Ley: Enseñaba que el propósito de la Torá era que, obedeciendo la Ley, los hombres recibieran la aprobación de Dios, su justificación y vida futura. Jesús, descartando totalmente la idea de que la observancia salva, abundará en la función pedagógica de la Ley (*cf.* Gálatas 3: 24), que consiste en recordarnos el ideal divino. Así, a la mujer adúltera le dice: «Ni yo te condeno, vete y no peques más» (Juan 8: 11). Es decir, «te has arrepentido, has decidido cambiar de rumbo. Ahora puedes vivir una vida en armonía con el proyecto que Dios tiene para ti».

Jesús lleva su interpretación de la Ley más allá de la moral, a las antípodas tanto del legalismo como del moralismo. La dinámica de su ética es un constante llamado a la conciencia, que motiva a avanzar incesantemente hacia la perfección del amor (Mateo 5: 43-48). Las palabras de la Ley, resumidas en un doble «amarás», no son para él meras órdenes u obligaciones (barreras cruzadas en nuestra ruta para obligarnos a seguir por el camino recto, o protecciones construidas para impedir caídas y accidentes) sino revelaciones de la gracia divina.

Jesucristo en su mensaje de la montaña da un nuevo eco a las palabras de la Ley. Palabras nuevas en continuidad con los viejos textos («Oísteis que fue dicho, pero yo os digo») dirigidas a quienes están dispuestos a aprender y desaprender²⁰ cada día y a seguir sus pisadas.

Para el cristiano la persona de Jesús ocupará el lugar que sus contemporáneos asignaban a la Ley. Seguir a Jesús (Juan 14: 6-23; Gálatas 2: 20) equivale a entrar en la alianza renovada (Jeremías 31: 31). Su «Ley» no es un código que paraliza con prohibiciones y amenazas, sino un ideal que impulsa al servicio en una vida cada vez más útil y más plena (Juan 10: 10).

20. E. G. White, *Mensajes selectos*, Publicaciones Interamericanas, Mountain View (California), t. 1, pág. 42.

La Ley en la iglesia primitiva

*«Aquí está la paciencia de los santos,
que guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús.»*
Apocalipsis 14: 12

EL MÁS ANTIGUO registro “histórico” sobre la vida de las primeras comunidades cristianas es el libro de los Hechos de los Apóstoles, escrito por Lucas, el médico de Pablo, al inicio de los años 60.¹ El libro empieza con la orden de Jesús a sus discípulos de que esperen en Jerusalén hasta que el Espíritu les indique el momento de emprender su apostolado. Como testigos privilegiados del Mesías, a ellos les corresponde ser los portavoces de la reciente revelación: «Recibiréis el poder del Espíritu Santo y me seréis testigos en Jerusalén, en toda Judea, en Samaria y hasta lo último de la tierra» (Hechos 1: 8). Durante ese compás de espera, los discípulos se organizan como grupo y eligen a Matías para completar el número de los doce “patriarcas” del nuevo Israel (Hechos 1: 15-26).

1. La fecha exacta es difícil de determinar. El texto parece haber sido escrito unos dos años después de la llegada de Pablo a Roma (Hechos 28: 30), es decir, entre los años 62 y 63.

Pentecostés, inauguración del nuevo pacto

La señal prometida se manifiesta el día de Pentecostés, estando todos reunidos juntos en el aposento alto (Hechos 2: 1-13). Esta fiesta, celebrada cincuenta días después de la Pascua, reunía cada año en Jerusalén millares de peregrinos venidos del mundo entero y festejaba especialmente el pacto del Sinaí y el don de la Ley (Salmos 50 y 81; Deuteronomio 9: 10; 10: 14; 18: 16).² Su nombre hebreo evocaba tanto "semanas" (*Shabuoth*) como "juramentos" (*Shebuoth*), haciendo referencia a la vez a las siete semanas transcurridas desde la Pascua y al juramento de fidelidad a Dios, repetido cada año en la ceremonia de renovación de la alianza.³ Entre otras cosas, en ella se conmemoraban las ocasiones en que Dios había pactado con los hombres: primero con Noé, después con Abrahán y finalmente con Israel.⁴

El relato de los Hechos sobre lo acontecido a los apóstoles en ocasión de Pentecostés (Hechos 2: 1-11; 20-16), menciona muchos de los elementos característicos de esta celebración,⁵ sin duda con la intención de subrayar los puntos de convergencia entre la vieja prefiguración y la realidad del nuevo pueblo de Dios.

En primer lugar, el texto dice que los discípulos estaban reunidos en la noche. La costumbre de esa fiesta⁶ era pasar la víspera en oración porque se consideraba especialmente "una noche de revelación".⁷ El ruido "como de truenos" y la irrupción súbita de "llamas de fuego" recuerdan la experiencia teofánica vivida por Moisés en el Sinaí (Éxodo 19: 16) tal como la rememoraba Israel: «Palabras de fuego salieron de

2. Véase F. Josefo, *Antigüedades* 3: 252.

3. F. Josefo, *Guerras* 2: 43; *Antigüedades* 17: 254; Filón, *De vita contemplativa*, 65.

4. *Libro de los Jubileos* 6: 17-21; 14: 20.

5. Todavía hoy, en la liturgia de la fiesta de las semanas, se leen los 613 preceptos de la Torá, clasificados según el orden del Decálogo.

6. Filón, *De vita contemplativa*, 65.

7. F. Josefo (*Antigüedades* 6: 229) indica que el año 66, víspera de Pentecostés, justo antes de la guerra que terminó con el templo de Jerusalén, los sacerdotes dijeron haber oído en la noche una voz del cielo que les decía: «Debemos marcharnos». Cf. Tácito, *Historia* 5: 13.

la boca del Todopoderoso y quedaron grabadas sobre las tablas de piedra». ⁸ La tradición asociaba ya esas "lenguas" de fuego con la comunicación de la Ley en lenguas extranjeras: «Cada palabra (llama de fuego) salida de la boca del Dios Único, bendito sea su nombre, se dividió en setenta lenguas, para que fuesen escuchadas por todos los pueblos de la tierra». ⁹ La aparición de destellos de fuego sobre las cabezas de los discípulos reunidos recoge también el recuerdo de Israel, según el cual la bendición de Dios desde el Sinaí, en ocasión del don de la Ley, se manifestó mediante una aureola luminosa sobre la cabeza de los presentes. ¹⁰ Incluso el ungimiento de los apóstoles por el Espíritu Santo evoca lo ocurrido a los setenta ancianos que asistían a Moisés. ¹¹

El acontecimiento narrado por el libro de los Hechos se presenta pues, a la luz de su contexto histórico-religioso, como la esperada teofanía de la nueva alianza. La iglesia reunida en el aposento alto aparece como la asamblea constituyente del nuevo Israel espiritual, en el que se hacen realidad las promesas divinas. ¹² Para los apóstoles, aquel impresionante acontecimiento cumplía una de las más esperadas profecías de la Biblia:

«En aquellos días, dice el Señor, estableceré con la casa de Israel una nueva alianza, no como la alianza que hice con sus padres, el día en que los tomé de la mano para sacarlos de Egipto. Porque no se mantuvieron en mi alianza, yo también los dejé, dice el Señor. Pero he aquí la alianza que haré con la casa de Israel en aquel día: Pondré mis leyes en su espíritu y las grabaré en sus corazones. Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Hebreos 8: 8-10; cf. Jeremías 31: 31-34).

El prodigio de que los nacionales de los diversos países representados en Jerusalén escuchen la predicación de Pedro en su lengua materna (medos, elamitas, egipcios, libios, judíos, árabes, asiáticos, etc.,

8. Salmo 29: 7; Deuteronomio 33: 2; *Mekilta* de Rabí Ismael, tratado *Ba-Hodesh*, 9, edición de Horowitz y Rabin, pág. 235; cf. Filón, *De Decalogo*, 46; Targum del pseudo-Jonatán, *Targum Neofiti I*; J. Potin, *La fête juive de la Pentecôte: étude des textes liturgiques*, Cerf, París, 1971, t. 2, pág. 37 ss. La fiesta de las semanas era celebrada incluso por la comunidad esenia de Qumrán (*IQS*.1: 16-17; Rollo del Templo 19: 9), y por los "terapeutas", para quienes era la fiesta más importante del año litúrgico (Filón, *De vita contemplativa*, 65).

9. *T. Shabbat* 88b; Midrás *Tehillim* 92: 3.

10. *b. Berakot* 17a.

11. Cf. Números 11: 16-17, 24-29; *t. Sanhedrin* 8: 1b; *Sanhedrin* 17a.

12. Jeremías 31: 31-34; Ezequiel 37: 26-28. Véase: "Pentecost as a Festival of the Law", *Immanuel* 8 (1978), pág. 15 ss.

Hechos 2: 5-13) enseña a la iglesia naciente que la humanidad entera está invitada a integrarse en la nueva comunidad, cuya misión es continuar la obra iniciada por Jesús en favor de todos los seres humanos, al margen de su religión, nacionalidad o raza (Mateo 28: 18-20).

A raíz de este acontecimiento las conversiones empiezan a contarse por miles (Hechos 2: 41). Sin embargo, los apóstoles no se atrevieron a abrir plenamente las puertas de la iglesia a los creyentes de origen no judío hasta después de la visión que Pedro tuvo en Jope.

La visión de Pedro

Muchos consideran que la visión de Pedro (Hechos 10: 1-48), con la famosa frase: «Mata y come: lo que Dios limpió no lo llames tú común» (Hechos 10: 13-15), abre la iglesia a los gentiles¹³ anulando la vieja Torá con sus anticuadas prescripciones. Sin embargo, una lectura atenta de la visión muestra claramente que su intención, a la luz de su contexto, no es invalidar la Ley sino vencer la reticencia de Pedro (y de la comunidad cristiana) a transmitir el evangelio a los paganos. En realidad, si Pedro hubiese creído que la Ley había sido anulada, no habría invocado los preceptos de Levítico 11 sino que habría aceptado comer de todo, y la visión de Hechos 10 no tendría sentido. Claramente el mensaje era otro. La visión tiene como objetivo convencer al apóstol para que entre en casa de Cornelio.

Hay que comprender que aunque su Maestro había tenido numerosos contactos con paganos y había dejado bien claro que para él no existían distinciones raciales o religiosas, a Pedro, como judío piadoso, le resultaba difícil aceptar a un centurión romano, representante de las fuerzas de ocupación.¹⁴ Dios tuvo que darle una visión para forzarlo a entrar en el casa romano y enviar su Espíritu sobre él y los suyos, aún no bautizados, para convencer a la naciente comunidad de que debía aprender a convivir con todos. Tras esta demostración irrefutable Pedro

13. 'Gentiles', del latín *gentes*, que significa "naciones". Se trata del nombre dado por los judíos a los no judíos y luego por los cristianos a los no cristianos. Este apelativo, hoy en desuso, identificaba a las naciones con los paganos (X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1977, pág. 230).

14. No se puede olvidar que un centurión había dirigido la crucifixión de Jesús. Mateo 27: 54; Marcos 15: 39; Lucas 23: 47.

empezará a aceptar la idea de difundir el evangelio a todo el mundo, sin discriminaciones ni privilegios.

La gran pregunta que se plantea entonces la iglesia primitiva es la siguiente: la vieja separación entre judíos y gentiles, ¿es permanente o circunstancial? Es decir, ¿responde a una realidad ontológica o se debe a razones históricas?

De esta pregunta dependía otra: ¿Es la iglesia fundada por Jesús una rama del judaísmo, una secta dentro de la vieja religión o una nueva entidad, independiente en esencia, de los límites de Israel? En cualquier caso, ¿qué valor tienen las leyes del Pentateuco para los cristianos? Para responder a estas preguntas se reúne el primer "Concilio"¹⁵ de Jerusalén.

El sínodo de Jerusalén

Las misiones de Pablo y Bernabé tienen gran éxito entre los habitantes del mundo helenístico que afluyen a la iglesia masivamente. Pero en esa iglesia naciente, formada todavía mayoritariamente por israelitas, se plantea la pregunta siguiente: ¿Tienen que hacerse primero judíos los paganos conversos para ser cristianos o pueden acceder a la iglesia directamente mediante el bautismo?

La mayor dificultad no viene del paso del judaísmo al cristianismo, es decir, de una religión nacional centrada en la Torá (Hechos 15: 1, 5) a una fe centrada en el Mesías (Hechos 15: 9-11). Para ello bastará aceptar que Jesús es, en efecto, el Cristo y bautizarse en su nombre (Hechos 2: 37-49), sin necesidad de romper con Israel. Durante muchos años los nuevos creyentes siguen frecuentando el templo (Hechos 2: 46-47) plenamente arraigados en su religión. Apóstoles y diáconos, como Pedro (Hechos 10: 9, 14) y Esteban (Hechos 6: 13), mantienen sus antiguas observancias, practican la circuncisión y guardan la Ley (Hechos 15: 5; 21: 20-21). Incluso Pablo confiesa delante del gobernador Félix que, si bien sigue el nuevo camino cristiano, se mantiene fiel a la fe de su pueblo (Hechos 26: 22). Ambos caminos no parecen, de momento, incompatibles.

15. Dado que el nombre 'concilio' se aplicará más tarde, de un modo técnico, a reuniones especiales de la jerarquía católica, algunos prefieren utilizar aquí el término de 'sínodo'.

El problema se plantea, sobre todo, para quienes desean pasar del paganismo al cristianismo. ¿Hay que exigirles la adhesión al judaísmo o pueden ser cristianos sin adherirse antes a la fe de Israel?

Como siempre, las grandes discusiones sobre cuestiones de fondo se bloquean en detalles periféricos. Al ser la circuncisión el signo específico de pertenencia al judaísmo, la discusión se polariza en torno a ese rito.

Puesto que el Espíritu ha descendido sobre incircuncisos como Cornelio el centurión, sus soldados y familia, la joven iglesia se pregunta si la circuncisión continúa guardando su valor diferenciador. Si el pagano convertido al mensaje de Cristo puede incorporarse a la iglesia sin circuncidarse, ¿de qué depende, en última instancia, la pertenencia al pueblo de Dios? ¿De la observancia de la Torá o de la fe en Jesús?

El Sínodo de Jerusalén dejará las cosas muy claras. La pertenencia a la iglesia cristiana no es un privilegio reservado a una etnia, ni la salvación se confunde con el llamado a una misión. Es un don de la gracia y solo puede recibirse por fe (Hechos 15: 7-11). Mediante el bautismo, sin necesidad de pasar por la circuncisión, los creyentes de origen pagano pasan a ser miembros de pleno derecho de la nueva comunidad¹⁶ y son salvos «de la misma manera», puesto que no hay «ninguna diferencia entre nosotros y ellos» (Hechos 15: 9). Así pues, tras larga deliberación, a los nuevos cristianos procedentes del paganismo que han aceptado el *kerigma*, es decir, la proclamación del mensaje de Cristo, pero no han recibido todavía la *didajé*, es decir, el resto de la enseñanza, solo se les pedirán cuatro requisitos para ser admitidos en la iglesia:

«Abstenerse de la contaminación de la idolatría, de la inmoralidad, de ahogado y de la sangre» (Hechos 15: 20, 29).

El alcance y sentido de estas cuatro cláusulas de excepción es objeto de diversas interpretaciones.

El enigma de las cuatro abstenciones

1. Abstenerse de la “contaminación de la idolatría”

Es fácil entender que lo primero que se esperaba de los nuevos creyentes era que rompieran con sus costumbres idólatras. Si habían aceptado seguir al Dios único deberían naturalmente renunciar a los

16. El pueblo escatológico de Dios es aquel sobre el que reina el Mesías (Romanos 9-11).

supuestos del paganismo. Nadie podía considerarse cristiano sin dejar de venerar a otros dioses o de participar en otros cultos.

Para un pagano eso representaba un cambio muy radical de estilo de vida, ya que la lista de elementos idólatras en la existencia cotidiana de un romano, era interminable, pues afectaba desde el calendario (festividades, días fastos y nefastos, etc.) y la participación en el culto imperial o en sus sacrificios oficiales, hasta la conservación de imágenes en las casas (lares, manes, penates), etcétera. Se esperaba que los cristianos asumieran un estilo de vida nuevo, diferente al pagano.

2. Abstenerse de la "inmoralidad"

También se comprende que, al decidir seguir a Jesús, los paganos se comprometían a abandonar todo comportamiento licencioso. La palabra *porneia*, utilizada en el texto griego, abarca todas las irregularidades o desviaciones sexuales, incluidos el incesto y los matrimonios consanguíneos. La conducta de un cristiano no podía permanecer vinculada a prácticas impropias de su elevado ideal.

3. Abstenerse de "ahogado"

Si se entiende que los creyentes de origen judío sigan absteniéndose de carnes impropias para el consumo según la Ley de Moisés, algunos se sorprenden, sin embargo, que a los paganos se les pida también "abstenerse de estrangulado", ya que esta reserva, basada en las normas bíblicas sobre la manera de sangrar las reses, muestra que los criterios de alimentación de los primeros cristianos seguían todavía inspirados en las leyes de la Torá. Como según esta, resultaba tan impropia para el consumo la carne de animales impuros como la mal sangrada, se deduce que si la iglesia apostólica consideraba no comestible la carne no sangrada también consideraría inaceptables las carnes que ya eran inmundas de por sí, según las leyes del Levítico.¹⁷

4. Abstenerse de "sangre"

La cuarta abstención plantea problemas. Los comentaristas no se ponen de acuerdo sobre el significado de esta prohibición. Para

17. «En la época del NT se interpretaban y observaban estrictamente las prescripciones alimenticias. [...] Algunas iglesias griegas lo observaron hasta el siglo IX» (Paul van Imchoot y J. Argaud, "Prescripciones alimenticias", *Diccionario enciclopédico de la Biblia*, Herder, Barcelona, 1993, pág. 1242).

muchos, “estrangulado” y “sangre” se refieren a la misma restricción alimentaria relacionada con la presencia de sangre en la carne. Ahora bien, si la abstención de sangre queda ya implícita en la prohibición anterior relativa al ahogado, no se entiende la repetición.

Otros suponen que en un contexto judío abstenerse de “ahogado” y de “sangre” podía significar, por una parte, la abstención de carnes no sacrificadas ritualmente y, por otra, la abstención de carnes no comestibles “de sangre”, es decir, por naturaleza. Esta hipótesis, cercana a la primera, deja sin explicar —como aquella— por qué el Sínodo dedica, en un decreto tan sucinto, la mitad de las normas (dos de cuatro) a cuestiones dietéticas.

Cabe otra explicación, a mi entender más satisfactoria, que identifica el abstenerse de sangre con el rechazo de la violencia. En realidad al nuevo creyente se le pedía abstenerse de derramar o hacer derramar sangre, algo común en las costumbres del imperio romano,¹⁸ ya fuese en el ejército, los juegos del circo, el trato de los esclavos, etcétera.

Al margen de su significado, para algunos la finalidad de estas disposiciones es de naturaleza puramente circunstancial y conciliadora. Se trataría de evitar que los cristianos de origen gentil ofendieran con sus prácticas la sensibilidad de los creyentes de origen judío. Al imponerles la observancia de un mínimo de medidas precautorias se facilitaban las buenas relaciones en la iglesia entre los fieles procedentes de ambas culturas.

Lo cierto es que con estas cuatro normas, redactadas en el léxico de la época, el Sínodo de Jerusalén propone a los nuevos cristianos de origen pagano un estilo de vida en armonía con la Torá. La primera norma (abstención de idolatría) resume los cuatro primeros mandamientos del Decálogo. La supresión de los ídolos supone la renuncia al paganismo y la aceptación del Dios único. La segunda (abstención de *porneia*) invita al ideal de conducta moral propuesto por su Ley desde el principio. La tercera (abstención de animales ahogados) recuerda las recomendaciones divinas sobre la alimentación apropiada. Y la cuarta (abstención de sangre) reclama el respeto a la vida y el rechazo de la violencia.

18. En los textos bíblicos, la palabra ‘sangre’ es a menudo una metonimia para designar el homicidio. Así, por ejemplo, leemos que «la sangre de Abel grita desde la tierra» (Génesis 4: 10), etc. Cf. *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Cerf, París, 1993, pág. 1022.

Más allá de las restricciones

Pero hay, sin duda, algo más. Conviene observar que estas cuatro restricciones respecto de la idolatría (Levítico 17: 8-9), la alimentación inapropiada (Levítico 17: 13), el derramamiento de sangre (Levítico 17: 10-12) y las relaciones sexuales ilegítimas (Levítico 18: 6-26), también se imponían en la Ley de Moisés a los extranjeros que vivían en Israel.¹⁹ Estas cuatro "reglas" se consideraban el fundamento de la ley natural exigible a toda la humanidad. En efecto, los textos del Génesis las presentan como los principios de conducta propuestos por Dios a todos los seres humanos, ya desde tiempos del diluvio, siglos antes de la aparición del pueblo judío.²⁰ Así pues, es muy probable que estas normas tengan poco que ver con Israel, y que se refieran al pacto inicial establecido por Dios con toda la humanidad, a través de Noé, simbolizado por el arco iris y basado en la solidaridad de todo lo creado (Génesis 9: 1-17). Sus cláusulas principales son el respeto del Creador (Génesis 9: 8-17), el respeto a la vida mediante el rechazo de la violencia (Génesis 9: 4-6), el respeto a la naturaleza –con la distinción entre animales comestibles y no comestibles (Génesis 7: 1-9)– y el respeto a la intimidad afectiva y sexual de todos (Génesis 9: 20-27).²¹

Quizá el elemento clave para comprender las cuatro restricciones de la asamblea de Jerusalén se encuentre en la explicación que da el apóstol Santiago:

«Porque, desde siempre, Moisés tiene en cada ciudad quien lo predique, ya que se lo lee cada sábado en las sinagogas» (Hechos 15: 21).

Esta precisión parece querer decir lo siguiente: «Exijamos a los nuevos conversos lo mínimo que Dios ha pedido siempre a todo ser huma-

19. Cf. M. Gourgues, *El evangelio de los paganos* (Cuadernos Bíblicos 64), Verbo Divino, Estella (Navarra), 1990, pág. 38.

20. Véase "Le chapitre XV du livre des Actes à la lumière de la littérature ancienne", *Mélanges Lucien Cerfaux*, Lovaina, 1954, II, 106 ss.

21. Para más detalles ver Talmud B. *Shabbat* 31a, *Sanhedrin* 56ab; A. Finkel, "L'autre et l'étranger dans la tradition biblique et rabbinique", *SIDIC*, 15, 3 (1992), págs. 6-7.

no y, con el tiempo, ya irán aprendiendo en detalle la voluntad divina expresada en la Ley y en el resto de la revelación escrita».²²

Sea como fuere, queda claro que, aunque la pertenencia a la comunidad del Mesías ya no es por nacimiento sino por el nuevo nacimiento (Hechos 11: 18), y aunque el símbolo de incorporación ha sido transferido de la circuncisión al bautismo (Colosenses 2: 11-12), Dios desea todavía que los suyos se distingan por su estilo de vida.

La diferencia ya no la marca la circuncisión, un único rito sagrado realizado al poco de nacer, sino que deberá ser vivida en cada instante, en todos los aspectos de la existencia, en lo más privado y personal, como la adoración exclusiva a Dios, y en lo aparentemente más banal, como la alimentación.

En conclusión, la primera iglesia no dejó pruebas de haber abandonado las leyes del Antiguo Testamento. Al contrario, durante muchos años se presentó como fiel albacea del espíritu de sus principios aceptados en la nueva alianza.

No obstante, los escritos de Pablo parecen obligarnos a matizar.

22. Los judíos enseñaban a los prosélitos en Génesis *Rabbah* 16, 6 a respetar la Torá empezando por un "mínimo", constituido por las llamadas "leyes noéticas" (dadas a Noé). Según el Talmud (*Sanhedrin* 56a) son siete: obligación de someterse a las leyes, prohibición de la blasfemia, de la idolatría, del adulterio, del homicidio, del hurto y de maltratar a los animales. Cf. M. Vidal, *Un judío llamado Jesús*, Ega, Bilbao, 1997. El Sínodo de Jerusalén no hizo más que conferir a los cristianos venidos de la gentilidad el estatuto de prosélitos.

18

Pablo y la Ley

«Entonces, con la fe, ¿derogamos la Ley?

Al revés: la confirmamos.»

Romanos 3: 31

CÓMO CONCILIAR la valoración de la Ley que dan los escritos de los apóstoles con las declaraciones negativas que encontramos en ciertos pasajes de Pablo? (Romanos 4: 15; 5: 20; 7: 1-6; Gálatas 3: 19-25, etc.). Sin duda lo que más dificulta la comprensión de su teología es que formula a la vez una serie de declaraciones sobre la Ley altamente positivas («la Ley es santa, el mandamiento santo, justo y bueno», Romanos 7: 12), en la línea del Antiguo Testamento, y otra serie que parece rechazar la Ley como una realidad caduca («ya no estamos bajo la Ley sino bajo la gracia», Romanos 6: 14; «ahora estamos libres de la Ley», Romanos 7: 16; etc.). Pablo afirma por una parte que la fe cristiana «confirma la Ley» (Romanos 3: 31) y por otra califica el régimen de la Ley como «ministerio de condenación y de muerte» (2 Corintios 3: 7-9), de cuya «maldición» Cristo nos ha redimido (Gálatas 3: 13). Nociones difíciles de integrar en un sistema coherente, explicadas de modo diverso por unos

y otros, y que han preocupado a los cristianos desde sus orígenes (cf. Hechos 15: 1; Gálatas 2: 15-16; Santiago 2: 14-26, etc.).

Ante estas sentencias de apariencia dispar, algunos teólogos renuncian a determinar la posición de Pablo concluyendo que se contradice.¹ Otros, sobre la base de sus declaraciones negativas, deducen que Pablo ha vaciado el cristianismo de la Ley, transformándolo en un espacio libre, sin normas, con una ética basada en otros supuestos.²

Un número creciente de teólogos entienden que Pablo opone sistemáticamente la Ley al evangelio y el Antiguo Testamento al Nuevo, no porque sean realidades opuestas o incompatibles, sino porque la Ley se había convertido en un instrumento de opresión.

Cabe decir que esta explicación parte de una realidad histórica difícilmente refutable. El hombre, en su incapacidad para responder a la voluntad de Dios, se ve acorralado por la Ley hacia una situación desesperada. Las propuestas divinas, destinadas originalmente a "dar la vida", en lugar de continuar su obra liberadora inaugurada en el éxodo, habían derivado poco a poco hacia un sistema legal coercitivo cada vez más independiente de la vida espiritual. La Ley liberadora se estaba convirtiendo en esclavizadora, y el respeto que le era debido por fidelidad a la alianza estaba degenerando en legalismo.

Pero ¿cuándo, cómo y por qué se produce esta desviación? Aquí los teólogos siguen divididos. Para unos, ese deslizamiento fatal se produce ya durante el Éxodo. Para otros, comienza en la época de la restauración de Esdras y Nehemías y se agrava con las interpretaciones casuísticas de los fariseos. El único hecho seguro es que el Nuevo Testamento confirma esta deriva. Primero Jesús, y después Pablo, reaccionan contra esta evolución, fustigando la observancia legalista y meritoria de la Ley.

Cada vez son más numerosos quienes se preguntan si el papel accesorio que el Nuevo Testamento concede a la Ley se debe en realidad a desviaciones reales o supuestas del judaísmo, o más bien al lugar excepcional que la persona de Jesús ocupa en la teología de la iglesia

1. Cf. H. Räisänen, *Paul and the Law*, Fortress, Filadelfia, 1986.

2. Sobre las diferentes percepciones teológicas de esta posición, véase H. Huebner, *Law in Paul's Thought*, T. T. Clark, Edimburgo, 1984.

naciente. Desde este punto de vista, el Nuevo Testamento en general, y Pablo en particular, no criticarían una Ley que había pasado a ser esclavizante, sino que más bien tratarían de mostrar el papel secundario que esta desempeña en el plan de la salvación, en relación al Mesías. Porque cuando Pablo habla en contra de la Ley no habla precisamente de la manera de observarla. Su argumentación no se basa en la ética (una observancia correcta en contra de una actitud legalista). Su argumentación es teológica: la Ley no puede justificar ni salvar a nadie (Gálatas 3: 19-22), eso no es de su competencia.

Para poder comprender a Pablo en relación con el asunto de la Ley es importante tener en cuenta dos consideraciones básicas: la experiencia personal del apóstol y la ambivalencia de la Ley.

La experiencia de Pablo

Nadie puede prescindir de sus vivencias. Saulo de Tarso es discípulo de Gamaliel (Hechos 23: 3), sucesor de Hillel, el mayor maestro del fariseísmo liberal del siglo I. Como buen fariseo, Saulo se considera a sí mismo observador irreprochable de la Ley, que respeta hasta el punto de erigirse en perseguidor de sus presuntos transgresores. Cuando ya dispone de un permiso oficial para atacar a los cristianos, incluso en la ciudad de Damasco situada fuera de la jurisdicción de Palestina, un encuentro personal con Jesús resucitado lo sobrecoge: «Saulo, Saulo ¿por qué me persigues?»

Saulo descubre de súbito que Jesús, el fundador del cristianismo, presunto transgresor de la Ley e incitador a su transgresión, es el Mesías, que a pesar de haber sido crucificado, ha resucitado. Esta revelación lo sitúa ante la alternativa de proseguir su camino (Hechos 9: 1-19) o aceptar el camino de Dios. «Señor, ¿qué quieres que haga?», pregunta. La respuesta se resume en lo siguiente:

«Ve a Damasco y los cristianos te dirán lo que tienes que hacer. Te tomo a mi servicio sin condiciones. Tengo una misión especial para ti.»

Este encuentro cambia a Pablo radicalmente, echando por tierra sus creencias. El Dios de Jesús acepta a Saulo el perseguidor tal como es. Su concepto de una religión en la que el favor divino se gana a pulso a fuerza de observancias, se hunde. Pablo, que ha estado «dando coces contra el aguijón», se ve aceptado por Dios no por sus buenas obras

sino a pesar de sus errores. Eso transforma por completo sus estructuras mentales y su comprensión de la Ley.

Los escritos del nuevo apóstol no son tratados de teología intemporal, independientes de su realidad ni de la de sus destinatarios. Son cartas dirigidas a comunidades concretas formadas por creyentes de origen judío y un grupo cada vez más numeroso de conversos de origen pagano, en diversos grados de implicación.

Pablo se encuentra con unas comunidades de base con tendencias y pasado legalistas, a los que se están incorporando en masa nuevos miembros de orígenes diversos, que –salvo algunos estoicos de formación filosófica e ideales muy elevados– no tenían apenas base ética; ya que la religión oficial, tanto griega como romana, no imponía ninguna moral específica. Los nuevos creyentes estaban acostumbrados a vivir sin apenas criterios en un mundo prácticamente amoral.³

Pablo tiene que explicar su comprensión de la Ley frente al legalismo de unos y la anarquía de otros. En sus propios términos, entre el “nomismo” de unos y la “anomía” (es decir, “la ausencia de ley”) de otros (1 Corintios 9: 20-21). A partir de su experiencia personal, el apóstol va a intentar la difícil tarea de hacer comprender la función de la Ley a una iglesia compuesta por gente deformada por el moralismo o indiferente a la moralidad.

Recordemos algunas de las nociones teológicas básicas ante las que define su nueva comprensión de la realidad.

La teología farisea en la que Pablo se había formado definía el pecado como «transgresión de la Ley» (1 Juan 3: 4). Pablo, sin embargo, ve algo más que eso. Si la esencia de la Ley es el amor, el pecado no es solo transgresión de un código sino de una relación, de un respeto, de una voluntad, es decir, transgresión del amor. En esa situación se encuentran todos los seres humanos, tanto los paganos que desconocen la voluntad de Dios (Romanos 1: 18-32), como los judíos que conociendo la Ley también la transgreden (Romanos 2: 17-29).

3. Véase por ejemplo 1 Corintios 5: 1.

Si bien es cierto que el pecado es *hamartía*,⁴ es decir, equivocarse, “no dar en el blanco”, no llegar a la altura, y que la mayoría de nuestros fallos, conscientes e inconscientes, son, ante todo, errores debidos a nuestra torpeza y a nuestros descuidos, a veces es algo más grave. El acto de transgredir (*parábasis*) y el resultado de la transgresión (*paraptoma*)⁵ pueden ser deliberados. De ahí viene el estado de *adikía* (“injusticia”, “impiedad”, “maldad” o “iniquidad”) referido al hecho de vivir en rebelión contra Dios. Este término califica al pecado como actitud negativa y autodestructora que por sí mismo el hombre parece incapaz de abandonar (Romanos 7: 7-25). Pecar es, pues, además de transgredir la Ley y oponerse a esta, actuar al margen de sus demandas y “pasar” de ella, es decir: «saber hacer lo bueno y no hacerlo» (Santiago 4: 17), pudiendo ser la omisión y la inhibición tan perversas como algunas acciones. De ahí que sea también pecado «lo que se aparta de la fe» (Romanos 14: 23), a saber, lo que no procede de la convicción o no está en plena armonía con la conciencia.

Para Pablo “pecado” es todo eso y, por tanto, afecta a la humanidad entera. Cargando bien las tintas concluye que «todos los seres humanos son inexcusables» (Romanos 1: 20; 2: 1), «todos son culpables» (Romanos 3: 9), «no hay quien haga lo bueno, no hay ni uno» (Romanos 3: 12). Además de transgresor, el “pecador” es alguien metido en una situación de apuros de la que no es capaz de salir por sí solo.

La antropología de Pablo diverge en este punto de la farisea, que supone capaz a la naturaleza humana —dotada por creación del impulso hacia el bien y del impulso hacia el mal—⁶ de hacer triunfar el bien y abstenerse de pecar por la sola fuerza de la voluntad. Pablo defiende un concepto menos optimista, deducido a partir de su observación de hombres y mujeres de carne y hueso. Todos los seres humanos que conoce, en el medio pagano y en el judío, son pecadores. Incluso los

4. En los textos sobre los juegos olímpicos o los deportes griegos, cuando un atleta no da en el blanco, los espectadores gritan: “*Hamartía, hamartía!*”, es decir, “ha fallado”. El pecado es, ante todo y entre otras cosas, un error.

5. En griego el sufijo *-sis* suele indicar acción y *-ma*, resultado.

6. Sobre la doctrina judía de los dos impulsos, hacia el bien (*yetser tov*) y hacia el mal (*yetser hara*), véase *Berakot* 61 a, b; *Nedarim* 32b; *Eclesiastés Rabbah* 4: 13.

mejores, a pesar de sus muchos esfuerzos, no llegan a hacer el bien que quieren, y aunque su conciencia e inteligencia los animan en esa dirección en la práctica, no lo consiguen.⁷

Por consiguiente, a raíz de sus diferentes supuestos teológicos, Pablo tiene también una noción distinta de la salvación que los fariseos. Ellos creían salvarse (o justificarse)⁸ mediante la observancia de la Ley. Pablo sabe, a partir de su experiencia con Jesús, que ningún pecador puede justificarse por sus obras. La salvación es una gracia divina que únicamente puede alcanzarse como un don, por fe.

Para Pablo, como para los demás autores bíblicos,⁹ la fe es algo más que adhesión intelectual, o convicción, ya que los demonios "creen" que Dios existe (Santiago 2: 19) y son el ejemplo perfecto de la "anti-fe". La fe requiere además una dimensión afectiva que podríamos traducir por confianza o fidelidad, y una dimensión espiritual que implica la unión profunda de una vida con otra. La fe de la que habla Pablo supone, además de estar de acuerdo con Alguien, una adhesión total a su ser, mezcla de convicción, confianza y comunión. Podríamos definirla como identificación, compromiso e incluso obediencia. Se ha comparado la fe con la "convicción", y las obras con la "militancia", pretendiendo que es posible mantener nuestro compromiso sin militancia del mismo modo que se pueden hacer buenas obras sin fe. Pero eso no es lo que Pablo llama «la fe que actúa por amor». La fe para él conlleva, necesariamente, el deseo de hacer la voluntad divina.

En su exposición de la necesidad de pasar de la esfera de la Ley a la de la fe, Pablo se anticipa al pensamiento de su tiempo, explicando lo que significa vivir de la fe. Sin duda el más hermoso pasaje del Talmud¹⁰ a este respecto dice lo siguiente:

7. Véase la experiencia del propio apóstol Pablo: Romanos 7

8. La palabra *dikaionune* traduce en griego la noción hebrea de *tsedek*, que expresa a la vez los conceptos de justicia y justificación.

9. La noción bíblica de fe resulta difícil de traducir. André Chouraqui, intentando devolverle la resonancia que tenía en hebreo, recuerda que "fe" y "creer" proceden semánticamente de la raíz *emuna* (la misma que para el término 'amén'), que significa a la vez "estar de acuerdo", "concordar", pero también "comprometerse" y "adherir". En consecuencia, traduce 'fe' por "adhesión". *La Bible*, trad. por A. Chouraqui, Desclée de Brouwer, Bruselas, 1986

10. *Makkot* 24a

«Rabí Simlai enseña que 613 mandamientos fueron formulados por Moisés: 365 negativos, como los días del año, y 248 positivos, como los miembros del cuerpo humano. David los redujo a once, como está escrito:

“Yahveh, ¿quién habitará en tu tabernáculo? ¿Quién morará en tu monte santo? El que anda en integridad y hace justicia, y habla verdad en su corazón. El que no calumnia en su lengua, ni hace mal a su prójimo, ni hace agravio alguno a su vecino. El que desprecia al que Dios desaprueba pero honra a los fieles del Señor. El que aun jurando en daño suyo, no por eso cambia, quien su dinero no dio a usura, ni contra el inocente admitió cohecho. El que hace estas cosas no resbalará jamás” (Salmo 15).

«Después Isaías los resumió en seis, como está escrito:

“¿Quién de nosotros morará con el fuego consumidor? ¿Quién de nosotros puede subsistir ante el fuego eterno? El que camina en justicia y habla con rectitud, el que rehusa las ganancias de la violencia, el que sacude sus manos para rechazar el soborno, el que tapa sus oídos a propuestas sanguinarias, el que cierra los ojos para no ver cosas malas, este habitará en las alturas: baluarte de rocas serán su refugio, con abasto de pan y aguas seguras” (Isaías 33: 14-16).

«Miqueas, por su parte, redujo los preceptos a tres, como está escrito:

“Oh hombre, te ha sido declarado lo que es bueno, lo que el Señor pide de ti: solamente hacer justicia, amar misericordia y cambiar humildemente ante tu Dios” (Miqueas 6: 8).

«Isaías los redujo de nuevo a dos, como está escrito:

“Así dice el Señor: ‘Guardad el derecho, practicad la justicia, porque mi salvación está a punto de llegar y mi justicia, de manifestarse’” (Isaías 56: 1).

«Finalmente, Habacuc lo resumió todo en un solo precepto:

“El justo vivirá por la fe” (Habacuc 2: 4).»

Impresionante recorrido, en el que la masa de los preceptos de la Ley se va decantando hasta quedar condensada en los principios básicos de justicia, bondad y fidelidad, y estos –contenido esencial de la alianza–, finalmente resumidos en uno solo: la fe (*emuna*), es decir, la adhesión a Dios.

Para Pablo todos los mandamientos, observancias, prescripciones y normas, se resumen e interiorizan en una sola actitud espiritual, base de toda experiencia religiosa profunda: la búsqueda de la voluntad de Dios (Romanos 1: 16-17).

La ambivalencia de la Ley

No se puede abordar el tema de la Ley sin tropezar con el problema de su ambivalencia.¹¹ Tanto en la esfera jurídica como en la moral o religiosa, la ambivalencia impregna el ámbito de la Ley. En su función de señalar el bien y el mal, la Ley es el punto de encuentro de entidades opuestas: ideal y realidad, coacción y libertad, derecho y deber; y, por consiguiente, objeto constante de referencia, discrepancia y litigio.

Todo esfuerzo de clarificación en este asunto debe tener en cuenta las tensiones entre las demandas de índole ética, exterior y objetiva —procedentes de la revelación divina y de las exigencias de la razón— y las vivencias de índole personal, marcadas por la subjetividad, las circunstancias y la experiencia espiritual de cada uno.

Por una parte, en tanto que expresión de una voluntad superior, la Ley se levanta contra los abusos de la arbitrariedad, la pasión y la injusticia. Por otra, a esta exaltación se oponen una serie de factores que provocan su rechazo: la Ley coarta la libertad, impone la autoridad y es fácilmente utilizada como instrumento de dominio. En fin, la Ley es un arma, que protege o daña, según como se utilice.

Nadie mejor que Pablo ha descrito las tensiones que plantea la Ley de Dios en el ámbito de la sensibilidad moral: La Ley condena la codicia y, a la vez, hace al codicioso cómplice de un pecado que ella activa a la vez que fustiga:

«Es verdad que si descubrí el pecado fue solo por la Ley. Yo realmente no sabía lo que podía ser un mal deseo hasta que la Ley no dijo: "No tendrás malos deseos" [Éxodo 20: 17]; entonces el pecado, tomando pie del mandamiento, provocó en mí toda clase de deseos. De hecho, en ausencia de ley, el pecado está, por así decir, muerto, mientras que yo, antes, cuando no tenía ley, me sentía vivo. Pero al llegar el mandamiento cobró vida el pecado y morí yo, encontrándome con que el mismo mandamiento destinado a dar vida daba muerte, porque el pecado, tomando pie del mandamiento, me engañó y, con el mandamiento, me mató. Así que la Ley es santa y el mandamiento santo, justo y bueno, y sin embargo, eso en sí bueno se convirtió en muerte para mí [...]. Y es que el pecado aparece como peca-

11. Cf. J. M. Díaz-Rodenas, *Pablo y la ley. La novedad de Romanos 7: 7-8: 4 en el conjunto de la reflexión paulina sobre la ley*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1994.

do [...] gracias al mandamiento, que resalta hasta el extremo la maldad del pecado" (Romanos 7: 7-11).

La Ley, por un lado, ilumina la conciencia y, por otro, es incapaz de purificarla. "Buena" y "santa" en tanto que revelación de la voluntad divina, "terrible" y "desesperante" por la dureza de sus exigencias y por la frustración que provoca en sus transgresores. La Ley lleva su ambivalencia al límite, haciéndose a la vez amar, como ideal de conducta, y detestar por la dificultad que supone alcanzar ese ideal.

Las explicaciones de Pablo se complican porque este tiene que combatir al mismo tiempo dos actitudes extremas de sus contemporáneos frente a la Ley: el nomismo y el anomismo.

El nomismo, basado en el primado absoluto de la Ley escrita, era la actitud farisea. Su ideal era el sabio capaz de apreciar las bondades de la Ley y aplicarla a su conducta como camino de perfección. La Torá se prestaba a los riesgos del nomismo. Al adoptar la forma de un código, era fácil sacarla del contexto de la alianza y aplicarla como las demás legislaciones, con sus estructuras habituales (preceptos, casuística y jurisprudencia) y con sus inevitables límites. Supeditándolo todo a la veneración de una legislación sagrada, sus depositarios acabaron, con el tiempo, canonizando sus propias interpretaciones.¹²

El anomismo de los paganos se encontraba en el extremo opuesto de esta actitud. El "anomos" es el anárquico que vive al margen de la Ley. Al no ver en esta más que un código de obligaciones y prohibiciones, ajenas a su cultura, las rechaza de antemano. Su espíritu libre se rebela, sin prestar atención a las ventajas de sus ordenanzas y promesas.

Los escritores bíblicos ya habían puesto en guardia a sus lectores ante las trampas de ambos extremos: la hipocresía del legalismo y el egoísmo camuflado de la anarquía.

Pablo describe del modo siguiente su posición personal ante la Ley:

«Soy libre, sin embargo me he puesto al servicio de todos, para ganar a los más posibles. Con los judíos me porté como judío para ganar judíos. Con los que viven bajo la Ley [*upo nomon*] como si estuviese bajo la Ley, para ganar a los que viven bajo la Ley. Con los que ignoran la Ley [*anomois*], como si yo no tuviera la Ley de Dios, aunque, en realidad, la tengo en Cristo [*ennomos Cristou*]" (1 Corintios 9: 19-21).

12. El culto de la Ley se presta fácilmente a camuflar de teocracia regímenes totalitarios.

La tres expresiones “bajo la Ley” (*upo nomon*), “sin Ley” (*anomos*) y “en la Ley” (*ennomos*) matizan con todo acierto las tres situaciones. Pablo no ha tenido inconveniente en crear el neologismo *ennomos* para describir su posición particular con respecto a la Ley desde su encuentro con Jesús. En la primera Epístola a los Corintios (capítulos 5 al 10) expone su visión de la ética cristiana, oponiendo a la situación legalista del fariseo y a la actitud libertaria del pagano, su condición personal de *ennomos Cristou*. El apóstol se adhiere plenamente a la Ley, pero a través de Cristo, es decir, sabiendo que cada mandamiento encierra una orden y una promesa cuya realización es posible gracias a su ayuda.

Observemos que Pablo precisa que no está «sin Ley de Dios», ya que su adhesión a la Ley de Cristo es —ni más ni menos— la vivencia espiritual de esa Ley. Esta nueva relación “en Cristo” entre el creyente y la Ley, supera tanto el rigor legalista como la anarquía arbitraria, ya que surge de la acción interior del Espíritu (Romanos 8: 2; cf. Jeremías 31: 31-34; Hebreos 8: 8-12).

Así pues, para Pablo, la comprensión de la función de la Ley pasa por la aceptación de su ambivalencia, debida a dos puntos de vista enfrentados: el del hombre y el de Dios.

Desde el punto de vista humano, no se puede ignorar la distancia entre la norma y el deseo. El desfase inevitable entre las exigencias de la Ley divina y los fallos de la voluntad humana, es una fuente permanente de tensiones. De todos los pasajes paulinos que ponen de manifiesto este conflicto esencial entre Ley divina y voluntad humana, el más expresivo, sin duda, es Romanos 7: 14-25:¹³

«No me entiendo a mí mismo, porque quiero sinceramente hacer lo bueno, pero no puedo. Hago lo que no quiero hacer, lo que aborrezco. Sé bien que no estoy obrando correctamente y la conciencia me dice que las leyes que estoy quebrantando son buenas. Mas de nada me sirve, porque no soy yo el que lo hace. Es el pecado que está dentro de mí, que es más fuerte que yo [...] Haga lo que haga, no me puedo corregir. Lo deseo, pero no puedo. Cuando quiero hacer el bien, no lo hago; y cuando trato de no hacer lo malo, lo hago de todos modos. Entonces, si hago lo que no quiero hacer, está claro cuál es el problema: el pecado tiene aún clavadas en mí sus perversas garras [...] A mi nueva natu-

13. *Una paráfrasis del Nuevo Testamento*, Logoi, Miami, 1973, págs. 349-350.

raleza le encanta obedecer la voluntad de Dios, pero hay algo más allá en lo más profundo de mi ser, en mi baja naturaleza, que está en guerra contra mi voluntad y gana las peleas y me lleva cautivo al pecado [...] mi nueva vida me dice lo que es recto, pero a la vieja naturaleza que está aún en mí le encanta el pecado. ¡Qué triste es el estado en que me encuentro! ¿Quién me libertará de la esclavitud de esta mortal naturaleza pecadora? ¡Gracias a Dios que Cristo lo ha logrado!»

La Ley actúa como aliada divina, en la tarea de orientar y estructurar el deseo hacia las mejores opciones. Pero sea como pauta que se impone o como ideal que atrae, en ambos casos la Ley se afirma en su autoridad con imperativos que la voluntad tiene tendencia a rechazar. En su análisis, Pablo tiene el enorme mérito de reconocer que, a pesar de la bondad de la Ley, el empeño del hombre en practicar los mandamientos por sí solo suele ser contraproducente. «El mandamiento que debía llevarme a la vida, resulta que me ha llevado a la muerte» (Romanos 7: 10). Pero ¿no es acaso lo propio del hombre sensible, responsable y honrado, ser consciente de la distancia inevitable entre el ideal que admira y la realidad que vive?¹⁴ En el caso del creyente guiado por el Espíritu, todo lo impulsa en la dirección de la Ley como proyecto de vida, de modo que la voluntad consigue superar la tensión –saludable y dolorosa– entre la adhesión y el rechazo. Sabe que, con la ayuda divina, por encima de todos los conflictos, puede responder afirmativamente a las elevadas demandas de la Ley.

Desde el punto de vista divino, la Ley revela las expectativas de Dios para el hombre. Y confronta necesariamente la voluntad divina con la humana, en las vivencias de cada situación concreta. Sus exigencias encuentran en la libertad humana su mejor aliado y su peor enemigo.

Así pues, según el punto de vista con que se mire, la Ley resulta soberana o sierva, liberadora o esclavizante.¹⁵ La Ley es soberana como expresión de la voluntad de Dios y, como tal, no puede reducirse a la función de mera portadora de información. Pero, a su vez, es sierva, ya que su campo de acción está supeditado a la gracia a cuyo servicio se encuentra.

14. J. L. Tiat, "Sans foi, ni loi, ni raison? Préjugés en suspens sur les *mitsvoï*", *Loi et liberté*, Cerf, París, 1993, págs. 15-16

15. Cf. G. Siegwalt, *La Loi, chemin du salut*, Ginebra, Labor et Fides, 1971.

Esta ambigüedad de la Ley explica las sorprendentes declaraciones de Pablo acerca de su valor y de sus límites. La Ley puede ser al mismo tiempo dadora de vida y letra asesina (Romanos 2: 28-29; 7: 6; 2 Corintios 3: 5-7), espiritual y provocadora del pecado (Romanos 7: 7-13), confirmada por el evangelio (Romanos 3: 31) y superada con la llegada de la fe (Gálatas 3: 25). Ignorar esta ambivalencia, da lugar a numerosos malentendidos. Por fidelidad a la Escritura hay que mantener la tensión entre estas realidades opuestas y a la vez complementarias, y no hay que renunciar a ella ni siquiera con el fin de simplificar las explicaciones. Porque, en tanto que expresión de la voluntad de Dios, la Ley no puede ser abrogada en aras del evangelio ni perder un ápice de su autoridad ética. Pero solo la acción del Espíritu es capaz de respetar la libertad humana y a la vez atraerla hacia el ideal que propone la Ley.¹⁶

Las funciones de la Ley

En la teología farisea las obras permitían ganar méritos. Los actos realizados deliberadamente con la intención de observar los mandamientos inclinaban del lado positivo la balanza de la salvación. Pablo sabe que únicamente Dios puede cambiar, a fondo, nuestras actitudes y producir en nosotros obras espontáneas de amor.

Ciertos sectores del judaísmo hacían de la Torá una hipóstasis divina de dimensiones cósmicas, detentora de todos los atributos de la Sabiduría y del Mesías, instrumento de la creación del universo, del que es a la vez plan, construcción y culminación. Paralelamente existía también una visión interior de la *mitsva* que atribuía al cumplimiento de la Ley la función de estructurar, restaurar y completar la creación. La coexistencia de estas dos perspectivas constituye la gran diferencia con respecto al cristianismo, que atribuye ambas funciones redentoras a Jesús. Mientras Israel pretende que Dios ha confiado el cumplimiento de la Torá exclusivamente al pueblo elegido, Pablo entiende que este cumplimiento está al alcance de cualquier hombre gracias a Cristo.

16. L. Álvarez Verdes, *El imperativo cristiano en San Pablo*, Institución San Jerónimo, Valencia, 1980, págs. 213-236.

Según esta base teológica, podemos agrupar las declaraciones de Pablo sobre la Ley y sus funciones en los cuatro puntos siguientes:

1. La Ley es, ante todo, expresión de la voluntad divina (Romanos 7: 22, 25; 8: 7). Por consiguiente, es espiritual (Romanos 7: 14), santa, justa y buena (Romanos 7: 12). Su propósito es proteger la calidad de la vida (Romanos 7: 10) aunque la conducta humana se lo impida. Como buen judío, Pablo la considera una de las grandes ventajas de Israel con respecto a las naciones y la incluye entre los mejores dones de Dios a su pueblo, junto a «la adopción, la gloria, el pacto, el culto, las promesas, los patriarcas y el Mesías» (Romanos 9: 4). Su visión positiva de la Ley se manifiesta en sus constantes referencias al Antiguo Testamento como fuente de autoridad.
2. Mediante la Ley, Dios pone de manifiesto, por una parte, la nobleza de su ideal para nosotros y, por otra, cuán lejos estamos de alcanzarlo. Al medirnos con ella, tomamos conciencia de nuestras deficiencias: «Por medio de la Ley es el conocimiento del pecado» (Romanos 3: 20), es decir, por medio de la Ley el hombre descubre sus errores (Gálatas 3: 19). «Sin la Ley el pecado está muerto», declara Pablo (Romanos 7: 8), para decir que quien ignora la Ley no es consciente de transgredirla. La Ley es comparable a un espejo, que refleja el estado de quien la consulta, revelando su necesidad de orden y «limpieza» (Santiago 1: 22-25). Esta función de radar o de escáner denunciador del pecado es muy útil porque nos permite buscar ayuda y progresar.
3. La promulgación de la Ley y su publicación en un código escrito hace que cualquier infracción aparezca en toda su crudeza (Romanos 5: 13). La existencia de la Ley hace que las faltas de los que la conocen resulten más graves que si no la conocieran. A los que se jactaban de su observancia, comparándose altivamente con los paganos, Pablo dirá: «Ellos ignoran la Ley, pero vosotros no tenéis excusa, puesto que sabéis lo que esta pide.»¹⁷ Su intención no es, sin embargo, defender la inocencia de los paganos sino mostrar a sus correligionarios que el conocimiento de la Ley no basta para hacernos mejores.

17. Véase Romanos 2: 1-16.

4. Algunas de las frases más duras de Pablo contra la Ley se refieren a la frustración psicológica que esta produce en quien descubre sus dificultades para observarla. Cuando en Romanos 7: 11, utilizando un lenguaje casi coloquial, dice «la Ley me mató», es como si dijera «cuando a través de la Ley veo lo que Dios espera de mí, me muero de vergüenza e impotencia, porque no llego». En Romanos 7: 9 llega a decir que «la Ley aviva el pecado», aludiendo a la terrible realidad psicológica de que, cuando nos imponen una norma, aumentan generalmente los deseos de transgredirla.

En resumen, la gran aportación de Pablo al tema es haber tendido un puente entre la teología y la vivencia práctica, entre la teoría y la experiencia cotidiana, recordándonos que una de las funciones principales de la Ley es negativa: señalar nuestras transgresiones y enseñarnos que no podemos vivir sin la gracia. La Ley nos acorrala hasta tal punto que, si queremos encontrar la paz, se impone la necesidad absoluta del perdón, para restablecer nuestras relaciones rotas. De manera que, como decía Lutero,¹⁸ la Ley, incluso en su función más negativa, es siempre positiva puesto que nos lleva a la gracia del Dios que perdona.

De la condenación a la reconciliación

Así pues, las declaraciones negativas de Pablo sobre la Ley no se refieren a su contenido sino a cierta manera de abordarla. El problema no está en la Ley sino en nuestra perspectiva. Cuando Pablo insiste en que «por las obras de la Ley nadie será justificado» (Gálatas 2: 16), no está atacando a la Ley sino al legalismo, es decir, el pretender ganarse la salvación a pulso. Pablo se expresa en un lenguaje categórico y agresivo, porque se mueve en un contexto polémico. Si apela al recurso literario de la diatriba, es decir, una serie de preguntas y respuestas matizadas («¿pecaremos para que abunde la gracia?», «¿vamos a anular la Ley por la fe?», «de ninguna manera», etc.) es para llegar al fondo de los argumentos de sus adversarios y dejar clara su posición.

Al insistir en que lo que salva no es el esfuerzo humano sino la gracia divina, Pablo resalta los aspectos condenatorios de la Ley, porque

18. A esta función "condenatoria" de la Ley, se le da en los medios teológicos el nombre de *usus elencticus*.

toda ley tiene un haz y un envés, una propuesta justa y una eventual condena. La condena no es un subproducto adicional. Es el reverso de la moneda.

Es evidente que la Ley no se dictó para condenar, pero si la convertimos en nuestro único criterio de referencia nos sentiremos siempre bajo su condenación, porque jamás la cumpliremos perfectamente por nosotros mismos. Dedicarse a juzgar las acciones –propias o ajenas– con arreglo a la Ley como un código penal, es ejercer “el ministerio de condenación”. Pablo invita a los creyentes a ejercer el ministerio contrario, el de la reconciliación (2 Corintios 5: 18-20), es decir, a trabajar en la dirección de la armonía consigo mismo (que no es poco), unos con otros y con Dios.

La reconciliación personal con nosotros mismos nos lleva a asumirnos, a aceptar agradecidos que somos seres únicos en el mundo, irrepetibles, resultado de la acción creadora del amor a lo largo de la historia. Que el Creador no solo nos dio la existencia, sino que nos invita a compartir su eternidad. Al comprender que Dios nos ama tal como somos, pero que nuestro yo real incluye lo que podremos llegar a ser con su ayuda, nuestra vida empieza a cambiar en esa dirección. Y al aceptarnos a nosotros mismos podemos empezar a aceptar a los demás y a comprender el amor (hecho de respeto absoluto) de este Dios que «da vida a los muertos» (o espiritualmente insensibles) «y llama a las cosas que no son como si fueran» (Romanos 4: 17).

Pablo deja muy claro que, a través de su misión redentora, Cristo nos ha liberado de la maldición de la Ley (Gálatas 3: 13), pero no de sus demandas. De la misma manera que la observancia de la Ley supone innumerables bendiciones, su transgresión encierra incontables riesgos.¹⁹ Puesto que la Ley se resume en el amor, la maldición de la Ley se concreta para el hombre en su incapacidad de amar plenamente.

Después de milenios de fracasos los seres humanos nos hemos vuelto tan frágiles y egoístas que somos incapaces de responder de un

19. Véase Deuteronomio 28: 1-2 (cf. 3-14). «Si obedeces la voz del Señor tu Dios observando y practicando todos sus mandamientos [...] he aquí las bendiciones que derramaré sobre ti...», «pero si desobedeces la voz del Señor tu Dios, no observando ni poniendo en práctica los mandamientos y leyes que yo te he prescrito, he aquí las maldiciones que te acarrearás tú mismo» Deuteronomio 28: 15 (cf. 16-18; 29: 16-29; 30: 1-20).

modo apropiado al ideal del amor que necesitaríamos para vivir según el proyecto de Dios. Cristo nos rescata de la "maldición" de la Ley supliendo lo mucho que le falta a nuestra capacidad de amar.

De ahí que la teología paulina de la Ley no se pueda comprender sin su solución, o contrapartida. Porque el centro de su teología no es la Ley, sino Cristo. Él ocupa el lugar principal. Él es el motor de su vida espiritual. El respeto de la Ley será el resultado de su relación con él, hasta el punto de que Pablo puede decir «ya no vivo yo, sino que vive Cristo en mí» (Gálatas 2: 20; cf. 1 Tesalonicenses 3: 13; 5: 23; Filipenses 2: 15; Romanos 6: 2; 8: 4-13) ideal que rebasa, obviamente, cualquier exigencia legal, y que nos lleva, definitivamente, *más allá de la Ley*.

19

El fin de la Ley

«El fin de la Ley es el Mesías.»
Romanos 10:4

AL MARGEN de lo dicho en el capítulo anterior, se impone reconocer que Pablo hace algunas declaraciones sobre la Ley que, tomadas aisladamente, han servido de argumentos teológicos en contra de ella.¹ La más frecuentemente invocada para concluir que Jesús abrogó la Torá es la de que «Cristo es el fin de la Ley» (Romanos 10: 4). Principalmente por mi interés en el tema, pero también porque deseaba aplicar mis estudios de filología a la exégesis bíblica, decidí escribir mi tesis doctoral² sobre esa enigmática afirmación. Ya antes de empezar mi investigación, la traducción del versículo me intrigaba por su ambigüedad.

1. Véase el excelente estudio bíblico de Francesc X. Gelabert (todavía inédito), *El permanente valor de la Ley*.

2. Para detalles y referencias bibliográficas véase: R. Badenas, *The Meaning of telos in Romans 10: 4*, Universidad Andrews (Michigan), 1983, y R. Badenas, *Christ the End of the Law: Romans 10: 4 in Pauline Perspective*, JSOT Press, Sheffield, 1985, págs. 38-80.

La frase objeto de mi estudio es muy corta: *Telos gar nomou Cristos*. Para significar que Cristo acaba con la Ley, la palabra traducida por "fin" (*telos*) debía tener un sentido de abrogación. Esto no me molestaba personalmente, porque el centro de mi teología no era la Ley sino la gracia. Lo que sí me sorprendía como filólogo era que *telos*, palabra muy rica en significados, no tenía normalmente esa acepción. Se imponía verificar si en Romanos 10: 4, *telos* podía ser traducida en el sentido de que Cristo había abrogado la Ley, o si esta palabra conservaba su sentido griego habitual. Precisamente, mis estudios sobre la noción de conciencia³ en torno al siglo I, me habían familiarizado con los filósofos helenistas de esa época que, insatisfechos con las investigaciones sobre el *arjé* u origen de las cosas, habían derivado sus reflexiones hacia su *telos*,⁴ es decir, su finalidad u objetivo.

Organicé mi estudio en tres partes. La primera reconstruye la historia de la interpretación del pasaje. La segunda explora el sentido de las frases construidas con *telos* más un nombre en genitivo (el fin de algo) en la literatura griega y judía de la época. La tercera y última verifica la exégesis de Romanos 10: 4 en su contexto teológico y literario.

Historia de la interpretación de Romanos 10: 4

El análisis de los comentarios sobre la Epístola a los Romanos que han tenido cierta repercusión desde el siglo I hasta nuestra época me mostró cuán fácil es que los errores se conviertan en tradiciones y lo difícil que resulta luego abandonarlas. Durante el periodo en que la iglesia se expresa en griego, y en las zonas que conservan el uso de esta lengua, *telos* se entiende con un sentido de finalidad, objetivo, propósito o culminación, como en los tratados *peri-teloiús* de los filósofos helenísticos. Romanos 10: 4 se explica diciendo que el Antiguo

3. R. Badenas, *El uso de syneidesis en los escritos de Pablo*; Facultad de Filología, Valencia, 1979.

4. Conservamos unos cuarenta tratados de esa época denominados *peri-teloiús* (es decir, "acerca del *telos*"). Cicerón, en su tratado *De finibus*, traduce *telos* por *summum bonum*, "bien supremo, objetivo último" (1: 43; 3: 26); Séneca, en *De vita beata*, define el *telos* de la vida, en términos de "buscar la virtud" (4.2), "seguir a Dios y obedecerlo" (15: 6, 7).

Testamento está orientado hacia Cristo, en quien se cumplen sus promesas, profecías y prefiguraciones.⁵

Agustín, sin duda el más influyente de los padres latinos, aborda esta cuestión muchas veces y siempre interpreta *telos* (*finis* en latín) en el sentido filosófico del *summum bonum*, es decir, de bien supremo, culminación y quintaesencia, mediante expresiones latinas como *perfectio*, *plenitudo* o *completio*. Para él, Romanos 10: 4 dice que «Cristo es la perfección de la Ley, su sumo bien, su plenitud y su cumplimiento».⁶ La mayoría de los padres de la iglesia —antes y después de Agustín— interpretan la frase en esos términos, hasta el punto de que cuando la citan de memoria, en lugar de *telos* a veces escriben *pleroma* o *skopos*, es decir, “plenitud” u “objetivo”.⁷ En la Edad Media, siguiendo un criterio hermenéutico que atribuye al texto sagrado cuatro niveles de significación,⁸ Romanos 10: 4 se suele traducir con cuatro sentidos diferentes, según las acepciones habituales de la palabra *telos*.⁹

La Reforma, con su regreso a los textos originales, abandona la exégesis alegórica, el magisterio eclesiástico y la tradición como referencias para entender la Escritura. Así Lutero, sin otro apoyo que el propio texto, y a pesar de sus reticencias hacia la Ley en otros pasajes, ve

5. Tertuliano explica este *finis legis* como *plenitudo* y *consumatio legis* (*Adversus Marcionem*, 5: 14, 17, 20). En *De pudicitia*, 4: 1 declara que «Cristo no disuelve la función de la Ley, sino que la amplía». Ireneo dice que la venida de Cristo aporta a la Ley «extensión y aumento, no abrogación» (*Adversus haereses*, 4, 13, 1), y que «solo los añadidos judíos a la Ley han sido eliminados» (*ibid.*, 4, 16). En la misma dirección se explican Clemente Alejandrino, Orígenes, Teodoro de Mopsuestia, Juan Crisóstomo, etc.

6. *Enarrationes in Psalmos*, 2, 9; 12, 111; 13, 1, 2; 38, 14; etc. De las 32 veces que Agustín cita Romanos 10: 4, hay una sola en la que incluye en el concepto de *telos* la noción de *terminatio* (*Questiones in Heptatheuco*, 7, 28). Es la primera interpretación de este pasaje en sentido temporal.

7. Así Hipólito, en su comentario sobre Mateo 3: 15 (*Fragmento 3*), Orígenes, en su comentario sobre Romanos 10: 4 (*Patrologia Graeca* 14, 1160B), etc.

8. Estos niveles reciben el nombre de literal, alegórico, moral y profético. Véase H. de Lubac, *Exegèse médiévale: les quatre sens de l'écriture*, Aubier-Montaigne, París, 1961, t. 1, págs. 110-169.

9. A saber: *consumatio*, *intentio*, *completio* y *perfectio*. Véase por ejemplo la *Magna glosatura* (atribuida a P. Lombardo) en Romanos 10: 4 (*Collectanea in Epistolam Pauli ad Romanos*, *Patrologia Latina* 191-1473).

en Romanos 10: 4 una declaración de continuidad entre Cristo y la revelación anterior, y lo interpreta en el sentido de que «todo el Antiguo Testamento estaba orientado hacia Jesucristo».¹⁰

El mundo cristiano, tanto de tradición católica como reformada,¹¹ conserva más o menos esta explicación hasta el siglo XIX. Cuando las ideas historicistas-evolucionistas impregnan todos los aspectos del saber, incluida la teología, se empieza a interpretar este pasaje en un sentido “dispensacionalista”,¹² es decir, en el sentido de que Cristo marca el fin de la era de la Ley y el inicio de la era de la gracia,¹³ en la cual, ni la Ley ni el Antiguo Testamento tendrían ya vigor.

Así pues, aunque en realidad las lecturas antinomianas de Romanos 10: 4 son relativamente recientes, actualmente numerosos comentarios se alejan de la interpretación de los padres de la iglesia y de los reformadores, y traducen este pasaje en sentido terminal o temporal.

Usos de ‘telos’ en la literatura de la época

La segunda parte de mi investigación era averiguar el sentido de *telos* en la época de Pablo, para ver si esa palabra admitía connotaciones de “abrogación”. Convenía hacer un trabajo exhaustivo, que incluyera a la vez un estudio (diacrónico) sobre el significado de la noción de *telos* a lo largo del tiempo, y un estudio (sincrónico) sobre los textos

10. M. Lutero, *Comentario a la epístola a los Romanos*, en WA 56, 99; 57: 89.

11. Calvino, por ejemplo, explicará Romanos 10: 4 diciendo que «cada doctrina de la Ley, cada mandamiento y cada promesa, apunta siempre a Cristo» (*ad hunc scopum collimet. Commentaire de l'épître aux Romains; cf. Institución de la religión cristiana*, 1. 6. 2).

12. En la esfera de la teología se llama “dispensacionalismo” al enfoque dogmático que divide la acción salvífica de Dios en dos dispensaciones: una, basada en la Ley, destinada exclusivamente a los judíos, y otra, basada en la gracia, destinada al resto de la humanidad (véase A. Richardson –ed.–, *A Dictionary of Christian Theology*, Westminster, Filadelfia, 1969, pág. 97).

13. Así, Adolf von Harnack dirá que «la venida de Cristo revela la validez meramente temporal de la Ley y la abrogación de la religión del Antiguo Testamento» (*History of the Dogmas*, London, William & Norgate, 1894, t. 1, pág. 87). «Si el rechazo del Antiguo Testamento en el siglo segundo [por Marción] fue un error que la Iglesia mayoritaria rehusó cometer, si su retención en el siglo XVI se debió al peso de una herencia fatal que los reformadores no fueron capaces de abandonar, su conservación como libro canónico en el protestantismo moderno es el resultado de la parálisis de la religión y de la iglesia» (*Kirliche Dogmatik*, 1. 2. 82).

judíos contemporáneos de Pablo escritos en griego, a fin de ver qué sentido daban a *telos* en contextos religiosos.

Para una investigación válida sobre el significado de las expresiones que contienen *telos* con genitivo (el "fin de algo"), era preciso consultar toda la literatura clásica. Tarea larga y difícil, porque de pocos autores se han elaborado glosarios que reúnan todo su vocabulario. Por fortuna, la informatización de la literatura griega me proporcionó la lista de todas las citas en que figuraba la expresión en cuestión.

Este tesoro de información me permitió descubrir, entre otras cosas, que *telos* significa etimológicamente la cúspide, la cima, y que ha recibido con el tiempo numerosas acepciones, tales como el punto de mira (una estaca clavada que dirige el surco del labrador), el fiel de la balanza, el punto decisivo, el punto máximo, el objetivo, la finalidad, la culminación o la meta.

Este estudio dejó claras dos cosas:

Primera, que la palabra *telos* no significa "fin" en el sentido negativo de "el final", ya que la expresión "los que están en el *telos*", corriente en griego, no designa los últimos de la escala social, sino los dirigentes.¹⁴ Segunda, que esta palabra no tiene en sí misma connotaciones temporales. Si tuviese significado terminal, el *telos* del matrimonio sería lógicamente su fin, en el sentido de su disolución. En cambio, todas las referencias concuerdan en que el *telos* del matrimonio es la procreación y la felicidad.¹⁵ Asimismo, el *telos* de un relato (*mithou telos*) no es su final, sino su moraleja, su mensaje,¹⁶ del mismo modo que el *telos* del deseo no significa el fin de las ganas sino su razón de ser.¹⁷ El *telos* de la vida (*telos biou*) no es la muerte sino su objetivo o su sentido,¹⁸ del mismo modo que el *telos* de un hombre (*telos andros*) no designa el final de su existencia sino su mayoría de edad,¹⁹ y que el *telos* de

14. *Ibíd.*, pág. 40.

15. Estobeo de Macedonia, *Ecloga*, 2. 54.

16. Homero, *Iliada*, 14. 83.

17. «El propósito del deseo es la felicidad» (Plutarco, *Ars amatorius*, 750 E).

18. Platón, *Simposion*, 192 A; Aristóteles, *De generatione animalium*, 776 A.

los dioses (*telos theon*) no se refiere a su desaparición sino a su autoridad suprema y a su absoluto poder.²⁰

Así pues, en frases prácticamente idénticas a la que nos ocupa, el *telos* de las leyes no designa su abrogación sino su intención, es decir, el bien de los ciudadanos, el buen funcionamiento de la polis,²¹ o incluso, en una frase muy cercana a la de Romanos 10: 4, «el *telos* de la ley es la justicia».²²

El estudio de la literatura clásica es concluyente: el sentido de *telos* es teleológico.²³ Solamente tiene connotaciones terminales en contextos temporales como, por ejemplo, el fin de un periodo determinado (del embarazo, de la incubación de los huevos, etc.), puesto que la culminación de ese periodo coincide a la vez con el objetivo del mismo. Así pues, al aplicar estas evidencias a la frase «el *telos* de la Ley es Cristo», el resultado era claro. Siendo coherentes con el contenido semántico de esta expresión se imponía por sí sola la traducción «Cristo es la culminación de la Ley» (o de la revelación divina).

Restaba comprobar si en la literatura bíblica e intertestamental, en Flavio Josefo o en Filón había alguna diferencia. Pero no encontré ninguna, con la salvedad de que la expresión *telos* con preposiciones aparece a veces en la Biblia con el sentido temporal de «hasta el fin» (Hebreos 3: 14; 6: 11; Apocalipsis 2: 26, etc.). Sin embargo, aun en ese caso, la noción temporal no es siempre predominante. Así, en Juan 13: 1, leemos:

«Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que su hora había llegado para pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el fin (*telos*)».

Es evidente que eso no significa que los amó hasta que dejó de amarlos sino que los amó hasta lo sumo, ya que este «amarlos hasta el fin» es tomar la toalla y lavarles los pies, es decir, manifestarles su amor en

19. Platón, *Menexenus*, 249 A; *Leges*, 717 E; 810 E.

20. Homero, *Odisea*, 10. 412.

21. Platón, *Leges*, 625 D. Cf. *La carta de Aristeas*, que trata también de la finalidad y del propósito de las leyes de la Torá.

22. Plutarco, *Moralia*, 780 E.

23. Teleológico: «Relativo a las causas finales», según el *Diccionario de la lengua española*, Real Academia, Espasa Calpe, Madrid, 1992 (21ª ed.).

grado extremo.²⁴ Este texto deja claro que la connotación temporal es discutible.

En 1 Timoteo 1: 5, una estructura gramatical igual a la de Romanos 10: 4, dice literalmente: «El *telos* de este mandamiento es el amor» (*telos parangelías agape*), frase que ninguna traducción entiende en el sentido de que “el amor anula el mandamiento”. Todas las traducciones coinciden en que “el propósito del mandamiento es el amor auténtico”, o bien en que “esa orden tiene por objeto el amor mutuo”.²⁵ Asimismo, en 1 Pedro 1: 9 leemos: “El *telos* de la fe es la salvación” (*telos de pisteos sotería*). Ninguna de las versiones del texto traduce “la salvación anula la fe”. Todas coinciden en que “el objetivo” o incluso “el resultado de vuestra fe²⁶ es la salvación”.

Después de este análisis solo restaba responder a una pregunta. Si Pablo escribe para ser comprendido por lectores habituados a entender la palabra *telos* en los sentidos que acabamos de ver, si en otras frases con la misma estructura, escritas por el mismo autor o por contemporáneos suyos, *telos* significa objetivo y propósito, ¿por qué en Romanos 10: 4 habría que significar terminación o abrogación?

Solo si el contexto de Romanos 10: 4 obligase a traducir *telos* en sentido temporal –para decir que Cristo había abrogado la Ley– habría que aceptarlo, aunque fuese la única ocasión en que *telos* tuviese excepcionalmente ese significado.

Exégesis del texto: el contenido inmediato

El problema por dilucidar es si Romanos 10: 4 habla de la Ley (*nomos*) en un sentido negativo o positivo, es decir, si la llegada de Cristo supone su anulación o su culminación.

Romanos 10: 4 pertenece a un pasaje particularmente difícil de la epístola. Todos los comentaristas coinciden en que los capítulos 9-11

24. La *Nueva Biblia española*, editada por L. Alonso Schökel y J. Mateos, Cristiandad, Madrid, 1975, 4ª reimpression, marzo 1990, pág. 1678, traduce así Juan 13: 1: «Era antes de Pascua. Sabía Jesús que había llegado para él la hora de pasar de este mundo al Padre; había amado a los suyos que vivían en el mundo y los amó hasta el extremo.»

25. *Ibid.*, pág. 1845.

26. *Ibid.*, pág. 1881.

forman una unidad temática independiente sobre el problema planteado por el hecho de que la inmensa mayoría del pueblo de Israel rechazara al Mesías ¿Cómo pueden cumplirse así las promesas hechas por Dios a su pueblo? ¿Acaso ha fallado su palabra? Pablo explica que las promesas se realizan en el Israel espiritual, constituido por el "resto"²⁷ de su pueblo formado en torno al Mesías y los conversos procedentes de las demás naciones. La Escritura anuncia la venida del Mesías no como un accidente en la historia de la salvación, sino como la culminación de la revelación divina y de un proyecto anunciado.

En el contexto la palabra *nomos* aparece solo tres veces:

La primera, en Romanos 9: 4, menciona la promulgación de la Ley en la lista de los grandes privilegios concedidos a Israel, junto a la presencia divina, las alianzas, el culto, las promesas, los patriarcas y el Mesías. Pablo incluye en el mismo grupo todos esos dones como los mejores de Dios. Luego, no hay duda de que atribuye aquí a la Ley un valor positivo.

La segunda mención se encuentra en Romanos 9: 30, donde Pablo, mediante varias metáforas deportivas, explica que ser elegido por Dios para una misión «no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que tiene compasión» (vers. 16). La imagen "del que corre" será explotada a fondo, del versículo 30 en adelante, para culminar en el término *telos*, que es la palabra técnica en griego para indicar la meta. A través de los dinámicos matices del lenguaje deportivo el texto señala que los gentiles, que corrían sin meta, al encontrarse con Cristo y aceptarlo llegaron a la meta sin proponérselo. Sin embargo, Israel, que corría desde siempre tras la Ley, no llegó ni siquiera a esa meta. Vemos pues que en este texto la Ley también está tratada positivamente, puesto que designa la meta que Israel no alcanza.²⁸ Pablo deplora, con otra metáfora deportiva, que sus compatriotas en su carrera utópica en pos de sus propias obras, descuidaran la fe, trope-

27. En el lenguaje bíblico, la expresión 'el resto' (en griego *leimma*), designa "lo que subsiste de un todo", y se refiere o bien a la comunidad de los salvos (resto escatológico, cf. Isaías 4: 3; 10: 22; Jeremías 23: 3; Miqueas 5: 6-8; Sofonías 3: 13) o a la parte fiel del pueblo elegido (Romanos 11: 3-5).

28. El verbo utilizado para "no alcanzar la Ley" (*ouk ephthasen*) es también un término deportivo que indica no llegar a la meta.

zando con un obstáculo imprevisto anunciado por los profetas (Romanos 9: 30-33), y siguieron corriendo tras la Ley sin darse cuenta de que estaban desviándose de su objetivo. Los viejos oráculos lo habían predicho: una piedra de tropiezo se iba a interponer en su carrera, pero «el que creyera en él no sería avergonzado».²⁹

La tercera referencia a la Ley es la que concierne a nuestro texto. Pablo se lamenta de que su pueblo «tiene fervor religioso» pero mal entendido (Romanos 10: 1-2), pues olvidándose de que Dios da la rehabilitación y tratando de obtenerla a su modo, no aceptaron el proyecto de Dios,³⁰ ya que el objetivo de la Ley era que el Mesías aportase la salvación para todo el que cree. En él culmina la revelación divina. Esta es mi comprensión de Romanos 10: 4.³¹ Si la Ley presenta el gran proyecto de Dios para la humanidad, Jesús representa la realización de ese plan.

La continuación del texto requiere una lectura detenida:

«Moisés describe de este modo la justicia que es por la Ley: el hombre que haga estas cosas, vivirá por ellas. Pero la justicia que procede de la fe dice: no digas en tu corazón: ¿quién subirá al cielo? (es decir, para hacer bajar a Cristo); o ¿quién descenderá al abismo? (para hacer subir a Cristo de los muertos). Mas, ¿qué dice? cerca de ti está la palabra, en tu boca y en tu corazón» (vers. 5-6).

El pasaje es probablemente uno de los más densos del Nuevo Testamento. Algunos lo interpretan en el sentido de que la Biblia enseña dos tipos de justificación: una por las obras ("Moisés describe la

29. Isaías 28: 16. 'Ser avergonzado' (*kataisjúnomai*) también es una expresión deportiva que se refiere al abucheo que sufren quienes pierden en una competición.

30. Al no reconocer en Cristo al Mesías, perdieron de vista el objetivo último de la Ley. *Una paráfrasis del Nuevo Testamento*, Logos, Miami, 1973, traduce así: «Dios no nos salva de esa manera. Entendedlo bien: Cristo concede a quienes creen en él lo que estáis tratando de lograr por esfuerzo propio» (pág. 356).

31. A. Chouraqui traduce Romanos 10: 4: «*La finalit  de la Torá c'est le Messie*»; es decir, «la finalidad de la revelación divina es el Mesías». *La Biblia de la Fundació Bíblica Catalana* (Alpha, Barcelona, 1968, p g. 2075), traduce: «Perquè és a Crist on apunta la llei, a fi que tothom qui cregui pugui arribar a ser just» (Porque la Ley apunta a Cristo, para que todo el que crea pueda llegar a ser justo). Y añade en nota: «L'error dels jueus va ser de perspectiva: no van saber acomodar els seus ulls a l'amplària dels plans de Déu, i per així no van ser capa os de comprendre que la Llei anava abocada al Crist» (El error de los judíos fue de perspectiva: no supieron ver el alcance de los planes de Dios, y por eso no fueron capaces de comprender que la Ley se encaminaba a Cristo).

justificación por la Ley”) y otra por la fe (“pero la justicia por la fe enseña...”). Si así fuera nos encontraríamos con el único caso en que la Biblia se citaría a sí misma para contradecirse, ya que, en su caso, media frase del texto apoyaría la justificación por la observancia de la Ley (Levítico 18: 5) y la otra media la justificación por la fe (Deuteronomio 30: 11-14). ¿Cómo entender este pasaje?

En primer lugar, el versículo 6 comienza en castellano por la partícula adversativa ‘pero’, traducción de la partícula griega neutra *de*³² que sirve para indicar tanto la unión como la oposición, o simplemente la transición de frase. ¿A qué criterio se puede recurrir para saber si aquí ese *de* griego tiene un matiz de oposición, o no?

Si analizamos la utilización del *de* en el mismo contexto, vemos que los versículos 9 y 10 están también unidos por esta partícula: «Si confiesas con tu boca que Jesús es el Señor y crees en tu corazón que Dios lo levantó de los muertos, porque con el corazón se cree para justicia y con la boca se confiesa para salvación» La conjunción copulativa castellana ‘y’ traduce correctamente el *de* griego, porque no hay oposición entre “creer con el corazón” y “confesar con la boca”. Son dos actos complementarios.

Si aplicamos el mismo criterio a los versículos 5 y 6 y traducimos igualmente *de* por ‘y’, el texto ya no presenta contradicción alguna: Pablo cita dos pasajes del Antiguo Testamento que van en la misma dirección.³³ Para explicar que la salvación es un don de la gracia, parafrasea una importante declaración del Pentateuco (Deuteronomio 30: 12-13) sobre el carácter gratuito de la salvación, que no se obtiene con esfuerzos humanos: Dios no te pide lo imposible: ni que subas al cielo, ni que bajes al abismo. La palabra del Señor ya está en tu corazón, no tienes que hacer esfuerzos sobrehumanos para encontrarla. No necesitas conquistar los cielos para poder ser salvo, porque Cristo ya ha hecho todo por ti, ni necesitas bajar a los abismos para ganar méritos, pues Cristo también ha bajado ya a los abismos por ti. La salva-

32. En griego existe una partícula adversativa (*allá*: pero) que Pablo utiliza siempre que quiere establecer contrastes. Así lo hace por ejemplo en Romanos 10: 2 y 8.

33. Pablo no haría aquí más que aplicar el principio bíblico de los “dos testigos”: «Solo por el testimonio de dos o tres testigos se podrá fallar una causa» (Deuteronomio 19: 15).

ción que se obtiene confiando en Cristo, está ya a nuestro alcance, y está tan cerca de nosotros como el corazón y la boca.

Así pues, el texto no se contradice. Pablo dice sencillamente que quien acepte la justicia que Dios ofrece, vivirá por ella. Esa justicia no necesita ser ganada por cada ser humano porque el Mesías la ha obtenido ya para todos.

Los versículos 8 y 9 repiten la idea. Que la Palabra se haga ley interna del corazón (Jeremías 31: 31-34) es la única manera de realizar el proyecto divino, la única manera de alcanzar una justicia que no sea propia, sino de Dios. Lo que el hombre no podría conseguir jamás por sus propios medios –cumplir perfectamente la Ley y alcanzar así la vida eterna (10: 5)– Dios lo ha hecho posible. Precisamente las expresiones “subir al cielo” y “bajar al abismo” de Deuteronomio 30: 12-13 se utilizaban para describir lo imposible.³⁴ Sin embargo, tanto el Deuteronomio como Pablo afirman que amar a Dios y ser justo es posible (Deuteronomio 10: 6-7; 30: 12-13) si se trata de un don de Dios (Deuteronomio 10: 8-9, 13; 30: 14). Lo que la Ley no podría nunca hacer por sí sola, lo consigue Cristo cuando su palabra es recibida por fe (10: 17). El pasaje de Deuteronomio 30: 12-14, leído en su contexto, enseña que el cumplimiento de la Ley, con sus propuestas de amor (Deuteronomio 30: 2, 6, 10, 16, 20), está al alcance del hombre si este deja que Dios actúe en su corazón (Deuteronomio 30: 6, 14). Transformado por la gracia divina, el hombre podrá finalmente realizar los designios divinos, y vivir una vida plena (Deuteronomio 30: 15-20).³⁵

Cabe concluir que difícilmente Pablo pretendería decir aquí que la Torá está abolida, ya que funda todos sus argumentos en el Antiguo Testamento, con citas tomadas prácticamente en su orden canónico.³⁶

34. Véase Isaías 10: 7

35. La aplicación de este pasaje a la encarnación y a la resurrección de Jesús (10: 6-7), se inspira probablemente en una tradición conservada por el *Targum de Jerusalén II*, según el cual Deuteronomio 30: 12 se refería a Moisés, y Deuteronomio 30: 13 a Jonás, ambos personajes considerados como figuras precursoras y tipos del Mesías. Véase *Biblia de la Fundació Bíblica Catalana*, pág. 2076, nota 6-8.

36. Génesis 21: 12; 18: 10-14; 23; Éxodo 33: 19; 9: 16; Levítico 18: 5; Deuteronomio 9: 4; 30: 12-14; 32: 21, etc.; intercaladas por varias citas de los profetas.

Sería incoherente que Pablo afirmara en Romanos 10: 4 que “la Ley (la Torá) está anulada” apoyando su argumentación sobre la autoridad irrefutable de la propia Torá.

Así pues, hay suficientes elementos en el contexto para entender la declaración “el fin de la Ley es Cristo” no con el significado de que este ha abrogado la Ley, sino en el sentido general que tenía en su época de que en Cristo culmina la revelación divina. Es él quien lleva a cabo el gran plan de Dios, de modo que, en otras palabras, “la culminación de la Torá es el Mesías”.³⁷

37. Esta es la traducción propuesta por N. T. Wright, *The Climax of the Covenant, Christ and the Law in Pauline Theology*, Fortress, Minneapolis, 1992, págs. 231-246.

20

Ley y pacto

*«Este es el pacto que haré con Israel después de aquellos días:
pondré mi Ley en sus mentes y la escribiré en sus corazones.»*

Jeremías 31: 32

LA NOCIÓN de pacto¹ ocupa un lugar muy importante en el pensamiento bíblico. Se refiera a un acuerdo entre dos personas, a un convenio entre naciones o a una alianza entre Dios y su pueblo, el término designa la relación de colaboración y armonía más seria posible entre dos partes.

Los patriarcas concertaron acuerdos con tribus vecinas, los reyes de Israel firmaron tratados con otros reyes, David hizo un pacto de amistad con Jonatán, y Dios selló una alianza con el pueblo de Israel. Este pacto se resume en un doble compromiso: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo» (Jeremías 7: 23; cf. Éxodo 6: 7; Levítico 26: 12; Jeremías 11: 3-4; 30: 22; 32: 38). Dios se compromete con el hombre y este con Dios. La naturaleza misma de las partes —el con-

1. El término hebreo para "pacto" es *berith*, usado 267 veces en el Antiguo Testamento, y el término griego es *diatheke*, usado 33 veces en el Nuevo Testamento.

sentimiento humano y la voluntad divina— le confiere a la alianza su doble carácter, a la vez espiritual y visible, permanente y vulnerable.

Los profetas comparan este pacto con un compromiso matrimonial. Dios, como un novio enamorado y generoso, procura, con promesas y actos, ganar el corazón de la mujer amada que desea tomar por esposa.²

Pacto tras pacto

Desde el pacto con Noé (Génesis 6: 18), extensivo a todos los seres vivos, asegurando que la tierra no sufriría un segundo diluvio (Génesis 9: 9-10), la Biblia registra numerosos pactos entre Dios y el hombre. Quizá el más sorprendente es el que Dios establece³ con Abrahán, un hombre sin hijos: «Haré de ti una nación grande y te bendeciré [...] y serán benditas en ti todas las familias de la tierra» (Génesis 12: 2-3). Este pacto es renovado a Isaac (Génesis 26: 1-5), Jacob (Génesis 32: 12; 35: 12) y David (2 Samuel 7: 12; Salmo 89: 3-4) en una sucesión de alianzas que anuncian un Mesías, que hará realidad en el futuro las promesas divinas.

Lo más destacado del pacto con Abrahán es su carácter incondicional. Dios le hace salir de Mesopotamia y promete el país de Canaán a su descendencia (Génesis 15: 1-5) sobre la única base de la confianza mutua. Abrahán se limita a aceptar la propuesta: «Creyó al Señor y se le apuntó en su haber» (Génesis 15: 6). Después de haber renovado y ampliado su pacto en varias ocasiones, finalmente lo fija y ratifica con una señal, un cambio de nombre y la marca de la circuncisión (Génesis 17: 1-11).

No se trata de un simple compromiso entre dos partes (*suntheke*), que se anula si una lo rompe. Esta alianza es un regalo, un testamento (*diatheke*) irreversible, asegurado a todo riesgo, incluso en caso de infracción. Aun cuando el heredero resulte un desagradecido. Porque la fidelidad de Dios no fluctúa. El cumplimiento de sus compromisos no depende del cumplimiento de los nuestros. A pesar de nuestras infidelidades, Dios sigue fiel. Quien, como Abrahán, comprende la grandeza de esta

2. «Ellos invalidaron mi pacto, aunque yo fui un marido para ellos» (Jeremías 31: 32); cf. Jeremías 2: 2; Oseas 2: 14, 19, 20.

3. En hebreo los pactos se "ejecutan" o "cortan" (véase Génesis 15), indicando así su intención de establecer algo de modo irreversible y definitivo.

propuesta, no encuentra los términos del pacto restrictivos. Su gratitud lo impulsa a vivir a la altura del compromiso adquirido.

El pacto del Sinaí

El contenido de la alianza, desde Abrahán a Moisés, es siempre el mismo, una propuesta de amistad:

«Ahora pues, si diereis oído a mi voz y guardareis mi pacto, vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos» (Éxodo 19: 5).

En el Sinaí Dios corrobora y ratifica la alianza hecha con Abrahán y sus descendientes (Gálatas 3: 17). La particularidad de este pacto es que Dios revela su voluntad de modo más detallado a través de una serie de instrucciones para la vida y el culto, que prefiguran la realidad futura y la plenitud de la amistad deseada.

Sería contradictorio pretender que Dios se revela en el Sinaí para imponer al pueblo que acababa de liberar una alianza basada en las obras. Sería decir que lo libera de la esclavitud para imponerle una servidumbre moral todavía más difícil de llevar.⁴

Es cierto que Israel sobreestimó su capacidad para asumir su parte del pacto. Su respuesta llena de buena voluntad «Haremos todo lo que nos diga el Señor»⁵ revela tanto una excesiva confianza en su propia capacidad como su ignorancia acerca del alcance de la justicia divina. Su limitada experiencia con Dios, su falta de realismo acerca de las debilidades de la naturaleza humana, lo llevaron por los derroteros de la justificación por las obras, no percibiendo la necesidad que el ser humano tiene de ayuda y su imposibilidad de asumir semejante compromiso sin la asistencia divina.

Como la voluntad del hombre es voluble, la historia de la alianza será una historia de infidelidades, rupturas y abandonos, jalonada de medidas de invención humana encaminadas a garantizar la fidelidad y preservar la obediencia "por decreto-ley". De modo que el proyecto inicial encuentra sus mayores obstáculos entre los propios beneficiarios.

4. E. Heppenstall, "The Law and the Covenant at Sinai", *Adventist University Seminary Studies* 2 (1964), pág. 20.

5. Véase Éxodo 24: 1-8, especialmente versículos 3 y 7.

El error fue creer que la Ley propuesta para regular la vida dentro de la alianza es el medio previsto para alcanzar el favor divino. El prólogo del Decálogo recuerda que las leyes que siguen se destinan a un pueblo liberado (Éxodo 20: 2) y establecen el estilo de vida que se espera de él (Deuteronomio 7: 9, 12) pero no son el medio para ganar su salvación. El pacto se sitúa en el marco de una gracia inmerecida. La salvación depende de las obras de un Dios misericordioso, no de las torpes obras humanas. La Ley es un guía en medio de las arenas movedizas de la existencia,⁶ pero no es su meta.

¿Pactos incompatibles?

Hay quienes agrupan el contenido de la Biblia en dos grandes pactos: el antiguo (identificado con el Antiguo Testamento) y el nuevo (designado por el Nuevo Testamento). El primero estaría destinado exclusivamente al pueblo judío y el segundo al resto de la humanidad. Ambos pactos o dispensaciones tendrían premisas diferentes y exigencias irreconciliables. Uno sería el pacto de la ley y el otro el pacto de la gracia. En el primero la salvación se obtendría por las obras y en el segundo por la fe. El antiguo tendría como signo visible la observancia del sábado y el nuevo la del domingo.

¿En qué se basan los diversos dispensacionalistas para limitar el alcance del antiguo pacto a Israel y el del nuevo a los cristianos? ¿Son tan irreconciliablemente distintos el antiguo y el nuevo pacto?

El argumento más comúnmente invocado para distinguir los pactos es que los textos de la Torá relativos al primer pacto se dirigen a Israel. Así, la introducción del Decálogo dice: «Yo soy Yahveh tu Dios que te sacó de la tierra de Egipto» (Éxodo 20: 2). Como Dios solo liberó de Egipto a los israelitas, no al resto de la humanidad –alegan–, la Ley es solo para los judíos. El ejemplo clásico citado es el sábado: «Guardarán pues, el día de reposo los hijos de Israel [...] por sus generaciones. Señal es para siempre, entre Dios y los hijos de Israel» (Éxodo 31: 16-17).

Esta explicación, que responde a cierta lógica, se enfrenta a los propios textos con dos serias objeciones: la primera es que la promesa del

6. El recurso a la metáfora del camino para hablar de “andar en la Ley” es muy corriente en el Antiguo Testamento. Ver Salmo 23: 3; 119: 35, 172; Isaías 48: 18; 57: 20-21.

nuevo pacto también está dirigida a Israel, exactamente igual que la del antiguo: «Vienen días, dice el Eterno, en los cuales haré nuevo pacto con la casa de Israel y de Judá» (Jeremías 31: 31-34). Es decir, el antiguo pacto y el nuevo no pueden diferenciarse por sus destinatarios, ya que estos son los mismos. En realidad, no solo la Ley sino todo el Antiguo Testamento tiene como primer destinatario a Israel.

La segunda objeción es que los textos aseguran que «una misma ley y un mismo decreto tendréis vosotros y el extranjero que con vosotros mora» (Números 15: 16), contradiciendo con ello a los que pretenden que la Ley es solo para Israel. Para no abandonar el ejemplo anterior, la Biblia no dice en ninguna parte que el sábado estuviera destinado solo a Israel, sino que enseña explícitamente lo contrario:

«Dichoso el hombre que obra así, dichoso el mortal que persevera en ello, que guarda el sábado sin profanarlo [...] A los eunucos que guardan mis sábados, que deciden lo que me agrada y perseveran en mi alianza, les daré en mi casa y en mis murallas en monumento y mejor nombre que el de hijos e hijas: nombre eterno les daré que nunca se extinguirá. Y a los hijos extranjeros que se dan al Señor para servirlo, para amar al Señor y ser sus servidores que guardan el sábado sin profanarlo y perseveran en mi pacto, los traeré a mi monte santo, los alegraré en mi casa de oración: aceptaré sobre mi altar sus ofrendas y sacrificios porque mi casa, es casa de oración, y así la llamarán todos los pueblos» (Isaías 56: 2-7).

De modo que, según el texto bíblico, abrazar el pacto de Dios —del que el sábado es símbolo— no es un privilegio reservado a Israel sino una invitación extendida a todos los pueblos.

Así lo entiende también Pablo cuando, dirigiéndose a los Corintios (griegos), los exhorta a respetar el Decálogo: «No codiciemos como ellos codiciaron» (vers. 6), «ni tengáis ídolos, como algunos de ellos» (vers. 7), «ni forniquemos, como algunos de ellos fornicaron» (vers. 8), etcétera, alegando que «estas cosas fueron escritas para nuestra amonestación a nosotros que vivimos al fin de los siglos» (1 Corintios 10: 11). Es decir, para Pablo el contenido de la Ley no estaba destinado solo a los judíos sino que se aplica a los cristianos bautizados procedentes del mundo pagano, hasta el tiempo del fin.

Según la Biblia, los principios que Dios propone a la humanidad son los mismos para todos los seres humanos sin ninguna discriminación (Romanos 2: 14-16), incluso aquellos como el sábado, las dis-

tinciones entre alimentos y la devolución del diezmo, que muchos consideran típicamente judíos. De hecho, el sábado fue instituido en la creación, milenios antes del Sinaí (Génesis 2: 2-3); la diferencia entre animales limpios e inmundos fue expuesta a Noé, varios siglos antes de nacer Moisés (Génesis 7: 2); y la práctica del diezmo ya era conocida por Abrahán (Génesis 14: 20), cuatrocientos años antes del Éxodo. La conclusión de que las cláusulas⁷ del pacto atañen solo al pueblo judío es, pues, bíblicamente infundada.

Un nuevo pacto anunciado

En un momento terrible de su historia, infiel a su Dios y extraviado en sus alianzas políticas, Israel está a punto de desaparecer invadido por ejércitos extranjeros. Tras caer el reino del norte en poder de Asiria, Judá cae en manos de Babilonia. Entre ambos ataques el profeta Jeremías anuncia la venida del Mesías y la esperanza de establecer un día con su pueblo una alianza nueva, definitiva.

«Vienen días —dice el Eterno—, en que haré un nuevo pacto con la casa de Jacob y de Judá. No como el pacto que hice con sus padres el día que tomé su mano para sacarlos de Egipto. Porque ellos invalidaron mi pacto, aunque yo fui un esposo para ellos —dice el Eterno—. Este es el pacto que haré con Israel después de aquellos días —dice el Eterno—: Pondré mi Ley en sus mentes, y la escribiré en sus corazones. Y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. Y ninguno enseñará más a su prójimo, ni a su hermano, diciendo: "Conoce al Señor". Porque todos me conocerán, desde el menor hasta el mayor —dice el Señor—. Y perdonaré su maldad, y no me acordaré más de su pecado» (Jeremías 31: 31-34).

Si analizamos cuidadosamente este pasaje observamos que, pese a las diferencias, los contenidos del nuevo pacto son similares a los de los pactos anteriores:

1. El autor siempre es el mismo. Dios es quien propone: «Yo haré un nuevo pacto» (vers. 31-33).
2. Los destinatarios también son llamados, en ambos casos, «la casa de Jacob y de Judá» (vers. 31).

7. Las "palabras del pacto" (Éxodo 34: 28) incluyen el Decálogo (Deuteronomio 9: 9; Hebreos 9: 9), esencia de la Ley.

3. La cláusula central es la misma promesa de comunión mutua: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (vers. 33).
4. La pauta que regula las relaciones dentro del pacto sigue siendo la Ley de Dios: «Pondré mis leyes en sus entrañas». En el nuevo pacto nada anuncia una nueva ley y menos aún la anulación de la antigua. Esta sigue vigente ya que se habla de «escribirla en los corazones» (vers. 33).
5. El objetivo último consiste igualmente en el conocimiento de Dios llevado a todo el mundo y en la redención final del hombre: «perdonaré su maldad y no me acordaré más de su pecado» (vers. 34).

Ahora bien, si el nuevo pacto no aporta bases nuevas, ¿por qué se lo llama «nuevo»?

Hebreos 8: 6-13, citando Jeremías 31: 31-34, explica muy bien la relación entre el antiguo pacto y el nuevo. Hacía falta «renovar» el pacto porque había sido transgredido. A lo largo de la historia, Dios se mantuvo fiel a los términos del convenio acordado, pero su pueblo no. A pesar de haber disfrutado de las bendiciones de la alianza, Israel cayó reiteradamente en la apostasía. Muchos de sus hijos deformaron el pacto hacia un sistema de salvación por obras, y muchos más sucumbieron al paganismo o a la secularización. La Epístola a los Hebreos expone así las diferencias entre los dos pactos:

El contenido esencial y su intención son los mismos en ambos casos, pues Dios no cambia (Santiago 1: 17). Lo nuevo son las circunstancias:

1. En la persona del Mesías, Dios mismo viene al encuentro del hombre. Sus enseñanzas, su vida, su muerte en la cruz, su resurrección victoriosa y su obra continuada por el Espíritu, abren a los hombres una nueva vía de reconciliación, para una alianza definitiva.
2. El ritual del santuario (centro del pacto sinaítico) (Hebreos 9: 1) anunciaba ya, con su carácter provisional (Hebreos 8: 13), que la solución definitiva al problema del pecado tenía que venir de Dios (Hebreos 9: 15), único ser capaz de llevar a cabo ese portentoso.
3. El nuevo pacto no ha sido confiado a ningún pueblo en concreto. Cualquier ser humano puede sellar su pacto con Dios a título personal: «Si sois del Mesías, sois, por consiguiente, descendencia de Abrahán y herederos conforme a la promesa» (Gálatas 3: 29).

Antiguo Pacto	Nuevo Pacto
Sus disposiciones fueron confiadas temporalmente al sacerdocio levítico, en la línea hereditaria de Aarón.	Ha sido ratificado por Cristo, sacerdote para siempre, en la línea sin precedentes de Melquisedec (Hebreos 7: 11-17).
Sus ordenanzas rituales fueron abolidas por ser ineficaces para reconciliar al hombre con Dios y transformarlo.	Jesús aporta una vía nueva, directa, de comunión con Dios, capaz de cambiar nuestra vida. (7: 18-21).
Los garantes eran levitas, seres mortales que debían ofrecer sacrificios por sus propios pecados cada día.	El garante es Cristo, quien vivió sin pecado y vive eternamente, habiéndose ofrecido a sí mismo como sacrificio por nosotros de una vez para siempre (7: 22-28).
La liturgia tenía lugar en un santuario terrestre, provisional, esbozo y sombra del celestial.	Jesús oficia desde el santuario del cielo, espiritual y eterno. (8: 1-6).
El pueblo de Israel quebrantó la alianza transgrediendo las leyes divinas.	Dios promete poner sus leyes en el corazón de sus aliados para siempre (8: 7-13).
Fue sellado con sangre de carneros y prescribía purificaciones rituales que simbolizaban la expiación por los pecados.	Fue sellado con la sangre de Cristo, cuyo sacrificio expia, purifica y libera definitivamente del pecado (9: 1-28).

4. El nuevo pacto se presenta como una relación de amor de índole espiritual. La interiorización de la Ley forma parte de la renovación deseada.

La profecía dirigida a Jeremías prometía que la nueva alianza sería definitiva. En eso consiste principalmente su novedad. Se trata menos de un pacto "nuevo" que de un pacto "renovado".

Jesús, mediador del nuevo pacto

En ocasión de la última cena el propio Jesús hace la más explícita referencia al establecimiento del nuevo pacto de todo el Nuevo Testamento:

«Tomando la copa, y habiendo dado gracias, les dio diciendo: "Bebed de ella todos, porque esta es mi sangre del nuevo pacto, la cual es derramada por muchos para la remisión de los pecados"» (Mateo 26: 27-28; Lucas 22: 20; cf. 1 Corintios 11: 25).

Este pasaje proclama por primera vez que se ha renovado el pacto prometido con el Israel de la fe representado por los apóstoles, embrión del nuevo pueblo de Dios.

Al asociar su sangre a la nueva alianza, Jesús evoca el ceremonial de la renovación del pacto en el Sinaí, en el que Moisés actuó de mediador. Dos actos concretos acompañaron este solemne rito: la aspersión de la sangre del sacrificio (Éxodo 24: 1-6) y la lectura del compromiso entre Dios y su pueblo:

«Moisés tomó el documento del pacto y se lo leyó en voz alta al pueblo, el cual respondió: "Haremos todo lo que manda el Señor y obedeceremos". Entonces Moisés tomó la sangre y roció con ella al pueblo, diciendo: "Esta es la sangre del pacto que el Señor hace con vosotros a tenor de estas cláusulas"» (vers. 7 y 8).

Si la antigua alianza fue sellada con sangre de los sacrificios, la nueva ha sido ratificada con la sangre del sacrificio de Jesús. Cada vez que el creyente participa en la cena, con el pan que fue partido (alusión a los sacrificios cortados) y con el vino vertido (en recuerdo de la sangre derramada), renueva su pacto. En lugar de una aspersión externa, el acto de beber y comer interioriza el símbolo, porque el nuevo pacto se dirige al ser interior, a la conciencia (Hebreos 9: 14), de quienes se asocian a Dios.

Ahora Cristo, mediador definitivo entre Dios y el hombre (1 Timoteo 2: 5), invita a sus discípulos a comprometerse con él y a asumir, como nuevo Israel, su parte en el pacto, para consagrarse a su servicio, como «un reino de sacerdotes» (1 Pedro 2: 9-10) y asegurarse así todas sus bendiciones.

Hebreos 8: 13 dice que el viejo pacto necesitaba ser renovado sobre bases mejores. Jesús aporta esas nuevas bases para nuestra relación con Dios (Isaías 59: 20), como estaba profetizado:

«Yo, tu Dios, te he llamado en justicia y te sostendré por la mano, te guardaré y te pondré por pacto al pueblo, por luz a las naciones, para que abras los ojos de los ciegos, para que saques de la cárcel a los presos y de la prisión a los que moran en tinieblas» (Isaías 42: 6-7).

Jesús cumplió esta profecía. En él se hacen realidad sus bellas promesas.

«Ahora, su ministerio es mucho mejor, porque es mediador de un mejor pacto, establecido sobre mejores promesas. Porque si el primer pacto hubiera sido sin defecto, ciertamente no hubiese hecho falta el segundo» (Hebreos 8: 6-7, 13).

El nuevo pacto consiste en una relación nueva con Dios, a través de Cristo, en un corazón transformado por él.

De las sombras a la luz

La Epístola a los Hebreos explica cómo el ritual del antiguo pacto prefiguraba la realidad del nuevo:⁸ «Porque la Ley, siendo solo una sombra de los bienes venideros, no la imagen misma de las cosas» (Hebreos 10: 1), no podía, por sí misma, hacer efectiva la transformación prometida.

Los sacrificios ayudaban a buscar el perdón. Sus ordenanzas y ritos, de un modo simbólico, prefiguraban la realidad por venir:

«Ahora somos santificados mediante la ofrenda del cuerpo de Jesucristo hecha una vez para siempre» (vers. 10). «Porque con una sola ofrenda hizo perfectos para siempre a los santificados» (vers. 14). «Así que hermanos, teniendo libertad para entrar en el Lugar Santísimo por la sangre de Jesucristo, por el camino nuevo y vivo que él nos abrió a través del velo, esto es, de su carne, y teniendo un gran sacerdote sobre la casa de Dios, acerquémonos con corazón sincero, en plena certidumbre de fe, purificados los corazones de mala conciencia, y lavados los cuerpos con agua pura. Mantengamos firme, sin fluctuar, la profesión de nuestra esperanza, porque fiel es el que prometió» (Hebreos 10: 19-25).

Los antiguos elementos del culto eran “sombras” orientadas hacia el Mesías, prefigurando su ministerio (Hebreos 10: 8-10). Cristo es la luz que ilumina y revela el sentido de esos símbolos. Su sacerdocio da a la vez fin y sentido al sacerdocio levítico.

«Cambiar el sacerdocio lleva consigo forzosamente cambiar la Ley» (Hebreos 7: 12). «Es decir, por una parte se deroga una disposición anterior, por ser ineficaz e inútil –pues la Ley no consiguió transformar nada– y, en cambio, se introduce una esperanza más valiosa, por la cual nos acercamos a Dios» (vers. 18-19). «Jesús es garante de una alianza más valiosa» (vers. 22). «De ahí que puede también salvar hasta el final a los que por su medio se acercan a Dios, viviendo siempre para interceder por ellos» (vers. 25).

La Ley podía hacer ver la necesidad de ayuda pero no podía salvar (Gálatas 3: 24-26). La Ley condena al transgresor, pero no lo puede

8. «Si antes los sacrificios eran el símbolo del perdón de los pecados, ¿cuánto más la sangre de Cristo, el cual mediante el Espíritu eterno se ofreció a sí mismo sin mancha a Dios, limpiará vuestras conciencias de obras muertas para que sirváis al Dios vivo? Así que, por eso es mediador de un nuevo pacto, para que interviniendo muerte para la remisión de las transgresiones que había bajo el primer pacto, los llamados reciban la promesa de la herencia eterna» (Hebreos 9: 14-15; véase también Hebreos 7 y 8).

cambiar; Cristo sí. La Ley no puede liberar del pecado, Cristo ofrece perspectivas de libertad sin fin (2 Corintios 3: 6-11).

Del tutor al maestro

En su Epístola a los Gálatas, Pablo expone las diferencias entre dos situaciones en la historia de la salvación que se reproducen en el proceso de la madurez espiritual. La primera lleva a la segunda, en la que encuentra plenamente su razón de ser. El paso de una situación a otra presenta cuatro contrastes:

1. Ley y fe (3: 1-14): Desde una religiosidad centrada en las obras (es decir, en el esfuerzo por cumplir unas normas), el nuevo pacto nos lleva hacia una vida centrada en Cristo, en una relación de fe.
2. Ley y promesa (3: 15-29): Desde un estado de tutela, en el que la vivencia moral depende en gran medida de las presiones y la disciplina de la Ley —el viejo ayo—, el nuevo pacto nos invita a pasar a un estado de comunión espiritual con Cristo, —el maestro eternamente joven— quien cumple plenamente el proyecto divino.
3. Esclavitud y adopción (4: 1-5, 12): Desde una situación de dependencia frente a una Ley no asumida, el nuevo pacto nos conduce a la libertad del hijo.
4. Carne y Espíritu (5: 13-25): Ante la impotencia del esfuerzo humano, el nuevo pacto pone a nuestro servicio la potencia ilimitada del Espíritu.

En el mundo helenístico, el ayo (*paidagogos*) era la persona encargada de la educación de los niños. Solía ser un esclavo que se ocupaba de cuidarlos y llevarlos a la escuela mientras eran pequeños. Cuando el joven alcanzaba la mayoría de edad ya no necesitaba la tutela del ayo. Así, la Ley tiene la misión de formar y proteger antes de conducir al maestro definitivo: «La Ley ha sido nuestro ayo para llevarnos a Cristo» (Gálatas 3: 24-25).

La Ley, como sistema pedagógico, acompaña el crecimiento espiritual hasta que la relación con Dios es tal que no necesita otras ayudas. Se trata de dos fases sucesivas, complementarias, de un mismo proyecto. La superioridad evidente de la segunda trasciende la primera sin necesariamente anularla.

De la servidumbre a la libertad

Pablo echa mano de una curiosa alegoría, basada en la historia de los patriarcas, para ilustrar este cambio de situación «hasta que Cristo tome forma en vosotros» (Gálatas 4: 19):

«Abrahán tuvo dos hijos: uno de la esclava y otro de la mujer libre. El de la esclava nació de modo natural, mientras que el de la libre en cumplimiento de una promesa de Dios. Esto es una alegoría. Estas mujeres representan dos pactos: uno, el del monte Sinaí, engendra hijos para esclavitud; este es Agar [el nombre de Agar significa Sinaí, en Arabia] y corresponde a la Jerusalén de este mundo, esclava ella y sus hijos. En cambio, la Jerusalén espiritual es libre y esa es nuestra madre. Por tanto, hermanos, no somos hijos de la esclava sino de la libre. Cristo nos ha liberado. Manteneos firmes y no os dejéis atar de nuevo bajo el yugo de la esclavitud» (Gálatas 4: 21-5: 1).⁹

Somos herederos de Abrahán al cumplirse en nosotros la promesa divina. La Jerusalén celeste es nuestra patria porque en ella convergen, definitivamente, todos los planes divinos para todas las naciones (cf. Isaías 2: 2-4; Apocalipsis 21: 24-26). La obra de Cristo permite decir a Pablo que, en cierto sentido:

«Ahora estamos libres de la Ley, por haber muerto para aquella en que estábamos sujetos, de modo que sirvamos bajo el régimen nuevo del espíritu y no bajo el régimen viejo de la letra» (Romanos 7: 6). «Cristo nos ha hecho ministros competentes de un nuevo pacto, no de la letra, sino del espíritu; porque la letra mata, mas el espíritu vivifica» (2 Corintios 3: 6).¹⁰

En esta nueva situación, nuestra guía no es un código sino el Espíritu, quien asume con ventaja la función condenatoria de la Ley de convencer de pecado (Juan 16: 8) y, a la vez, su función liberadora: «Si sois guiados por el Espíritu, no estáis bajo la Ley» (Gálatas 5: 18; cf. 1 Juan 4: 13; Romanos 8: 2), puesto que esta deja de ser una imposición para convertirse en una opción libremente escogida.

9. Para una explicación de esta alegoría véase E. Cothenet, *La carta a los gálatas* (Cuadernos Bíblicos 34), Verbo Divino, Estella (Navarra), 1985, págs. 50-51.

10. Lo mismo sucede con el rito de la circuncisión: en el nuevo pacto, «la circuncisión es del corazón, en espíritu, no en letra» (Romanos 2: 28-29). Del mismo modo que la circuncisión eliminaba del cuerpo lo que no era necesario (el prepucio) y era una señal de pertenencia a Dios, la circuncisión del corazón elimina lo que obstaculiza la vida espiritual, «acomodando lo espiritual a lo espiritual [y la Ley es espiritual], ya que las cosas del espíritu de Dios [...] se han de discernir espiritualmente» (1 Corintios 2: 13, 14).

La venida del Mesías inicia una nueva era: «La Ley y los profetas eran hasta¹¹ Juan» (Lucas 16: 16). El Mesías ya ha venido. Este nuevo hecho ilumina todo lo anterior (Romanos 5: 14). La Ley y los profetas (es decir, el Antiguo Testamento) no pierden su valor para el cristiano, sino que cobran pleno significado en la nueva perspectiva que les da la venida de Cristo.

Entrar en la nueva alianza consiste en pasar de una situación centrada en la Ley (*en nomo*, Gálatas 2: 15-19), vivida al margen de, o en referencia a unas normas, a una situación inspirada por Cristo (*en Christos*, 2: 20), vivida en relación con él.

Los gálatas habían centrado sus esfuerzos en lo que debían hacer o abstenerse de hacer para salvarse, en lugar de buscar en Dios su transformación interior. Habían caído en la trampa de valorar las normas por encima de las relaciones, cayendo en el legalismo. La respuesta de Pablo es clara. Necesitamos un motor espiritual más eficaz que la Ley. Sin la gracia la Ley nos hace “desgraciados” («los que os justificáis por la Ley, de la gracia habéis caído» (Gálatas 5: 4). La Ley no es la referencia última del creyente. Nos marca un camino pero no puede llevarnos por él. Al contrario, no cesa de condenar nuestros desvíos y fracasos. La Ley es un itinerario, una dirección, una norma mínima. Solo Cristo, a la vez camino y meta (Romanos 10: 4), es capaz de llevarnos hasta el ideal. Entre los mínimos de la Ley y el ideal divino hay un espacio sin límites para el progreso espiritual.

¿Requerimientos distintos?

Se ha afirmado que el nuevo y el antiguo pacto se diferencian en que los requerimientos de Dios hacia el hombre han cambiado. El antiguo exigía de Israel todos los mandamientos, mientras que el nuevo solo exige uno, el amor.

«Un mandamiento nuevo os doy, que os améis unos a otros como yo os he amado» (Juan 13: 34-35).

¿En qué es realmente nuevo este mandamiento? ¿No pedía ya el amor la Torá, incluso para los enemigos?¹² Está claro que ni el mandamen-

11. En griego, la preposición *magri*, indica el alcance, no necesariamente el final. Decir que ciertos escritos han llegado hasta nosotros no significa que hayan dejado de existir.

12. Véase, por ejemplo, Éxodo 23: 4; Levítico 19: 17-18; 2 Reyes 6: 22.

to es nuevo ni supone en modo alguno la anulación de la Ley. La novedad no consiste en el deber de amar, esencia de la Ley, sino en cómo amar. Hasta entonces la medida del amor había sido el hombre ("como a ti mismo"). Ahora la medida del amor es amar sin medida ("como yo os he amado"), con entrega total. Jesús tenía razón. Su mandamiento era nuevo porque nadie había amado como él.

La declaración de Jesús no permite concluir que se haya producido una invalidación de la Ley bíblica para los cristianos. Por una parte, Dios sería injusto si tuviese exigencias morales distintas para un pueblo respecto de los demás (Romanos 2: 11-16). Por otra, Jesús no solo afirmó categóricamente la inmutabilidad de la Ley (Mateo 5: 17-19), que respetó y observó sin que nadie pudiera reprocharle nunca el menor desacato,¹³ sino que dijo que sus discípulos se reconocerían por el respeto de sus mandamientos:

«Si me amáis, guardaréis mis mandamientos» (Juan 14: 15). «El que tiene mis mandamientos y los guarda ese es el que me ama» (Juan 14: 21). «Si guardáis mis mandamientos permaneceréis en mi amor, como yo también he guardado los mandamientos de mi padre y permanezco en su amor» (Juan 15: 10).

Es difícil defender la posición de quienes interpretan que los mandamientos de Jesús no son exactamente los mismos que los de Dios si se toman en serio sus declaraciones sobre su perfecta identidad con el Padre: «Yo y el Padre somos uno solo» (Juan 10: 30; cf. Juan 14: 10). Por tanto, resulta imposible alegar sobre bases bíblicas que el nuevo pacto anula la Ley. Al contrario, los textos insisten en que la graba en los corazones (Jeremías 31: 34). Veamos, por ejemplo, qué pasa en el Nuevo Testamento con el principio de los diezmos y ofrendas.

El agradecimiento por lo recibido es algo natural. Quien se alía con Dios es feliz al colaborar, libre y generosamente, con su acción en el mundo. Bajo la nueva alianza, la devolución del diezmo a Dios —como nuestra entrega a él— sigue siendo algo natural (Mateo 23: 23) y como tal solo puede ser voluntaria. Compartir es una cuestión de amor. Porque se puede dar sin amar, pero no se puede amar sin dar. Por eso la

13. Sus propios enemigos, sacerdotes y escribas, que lo observaban minuciosamente en todos sus actos, no tuvieron más remedio que reconocer públicamente su rectitud: «Maestro, sabemos que dices y enseñas rectamente, y que no haces acepción de personas, sino que enseñas el camino de Dios con verdad» (Lucas 20: 21).

generosidad del que ha aceptado el nuevo pacto no puede satisfacerse con un porcentaje sino que desborda los límites de las pautas propuestas. Quien quiere compartir no necesita que se le exija nada. Es feliz cuando hace todo lo que puede.

La nueva alianza no puede hacernos menos generosos o más egoístas que la antigua. En ella Dios no espera un compromiso o un amor menor, sino mayor. Se trata simplemente de poner nuestro dinero donde está nuestro interés en vez de continuar poniendo nuestro interés donde está nuestro dinero: «Porque donde esté nuestro tesoro allí estará también nuestro corazón» (Mateo 6: 21).

La alianza del corazón

Así pues, la nueva alianza prometida es una nueva manera de entender la religión. No como religión de la Ley sino del corazón (Jeremías 31: 31-34). En la Biblia el corazón simboliza el centro vital de la persona que irradia sobre todo el ser, la sede a la vez de la sensibilidad, de la inteligencia y de la voluntad, y por consiguiente, de lo auténtico y lo profundo, en oposición a lo superficial y lo periférico. En el corazón uno sabe si acepta al otro, si ama o no ama. Después de un extravío, no hacen falta grandes explicaciones, basta un simple latido para saber si el corazón acoge y perdona. Jeremías sabe que lo mismo sucede con Dios. Por eso anuncia una nueva alianza, una nueva petición de mano, un compromiso definitivo (Hebreos 13: 20-21).

El encuentro con Dios tiene lugar en lo más íntimo del ser. Dios nos cita en el corazón. Es ahí donde quiere grabar de nuevo su alianza: «Pondré mi Ley en sus entrañas y la escribiré en su corazón» (Jeremías 31: 33). En tablas vivas, sensibles, como un injerto o como un tatuaje, una impresión imborrable como la de un gran amor.¹⁴ ¿Cómo expresar mejor el carácter íntimo de la relación deseada? Y es que Dios no quiere imponer sus deseos. El amor nunca ha entendido y jamás entenderá de mandatos e imposiciones.¹⁵

14. La Ley en el corazón para Jeremías (Jeremías 31: 33), ¿no es lo mismo que Jesús en el corazón para Pablo (Gálatas 2: 22)?

15. Cf. M. Quoist, *Dios solo tiene deseos*, Sígueme, Salamanca, 1997.

21

Vigencia de la Ley

«Hace tiempo comprendí que tus preceptos los fundaste para siempre.»

Salmo 119:152

HEMOS VISTO que para Jesús y para Pablo la Ley conserva cierta vigencia. Sin embargo, observamos que la parte “ceremonial” de la vieja legislación, referente al ritual del santuario, deja de ser aplicable al desaparecer este. ¿Qué decir de las demás leyes? ¿Siguen todas en vigor o han sido algunas abolidas o transformadas?

Como se ha expuesto, esta cuestión casi dividió a la iglesia primitiva y sigue suscitando controversias entre los cristianos de hoy. Las respuestas se han polarizado desde un principio en dos extremos.

Para unos, las leyes del Antiguo Testamento son la expresión definitiva de la voluntad de Dios y, por consiguiente, siguen todas en vigor y deben ser rigurosamente observadas. Esta era la posición de los judeocristianos contemporáneos de los apóstoles frente a los gentiles

conversos. «Es necesario circuncidarlos¹ —decían— y mandarles que guarden la Ley de Moisés» (Hechos 15: 5).

Pablo sostuvo una continua lucha contra este sector de la iglesia, que creía que la salvación pasaba por la obediencia de la Ley (cf. Romanos 13: 8-10), y escribió su epístola a los Gálatas para contrarrestar sus enseñanzas, que él calificaba de «evangelio diferente» (Gálatas 1: 6; cf. 2: 4). «Nadie es justificado por las obras de la Ley» (Gálatas 2: 16), les dirá. La justificación por la fe queda oscurecida cuando la Ley toma el lugar del Salvador. «De Cristo os desligasteis los que por la Ley os justificáis: de la gracia habéis caído» (Gálatas 5: 4).

En el extremo opuesto se sitúan los que pretenden que la Ley ha sido abolida por Cristo junto con el antiguo pacto,² de modo que el cristiano «no está bajo la Ley sino bajo la gracia» libre de toda norma.³ Según ellos, la Ley, incluido el Decálogo, solo fue una adición temporal al pacto (Gálatas 3: 19), un paréntesis negativo y misterioso en la acción de un Dios habitualmente Señor de la gracia. De todos modos, alegan, «la Ley no es para el justo, sino para el injusto» (1 Timoteo 1: 9-10).⁴ En el nuevo pacto, la fe reemplaza a la obediencia de la Ley (Gálatas 4: 24-26), puesto que fe y obras son irreconciliables.

Dentro de esta tendencia no todos abogan por un espacio sin ley. Algunos reconocen que el Nuevo Testamento sigue proponiendo pautas al cristiano, en sustitución de las del Antiguo, una nueva ley, «la ley de Cristo» (Gálatas 6: 2) con nuevas exigencias.⁵

1. Se singulariza la circuncisión porque era el símbolo del pacto entre Dios y su pueblo. Los judaizantes pretendían que este rito aseguraba los beneficios del pacto a quien lo practicaba, obligándole, a su vez a cumplir con todas sus exigencias.

2. F. F. Bruce, *Paul, Apostol of the Heart Set Free* (Pablo, apóstol del corazón liberado), Eardmans, Grand Rapids (Michigan), 1977, pág. 182.

3. Los textos invocados incluyen la epístola a los Gálatas (en especial, 5: 2-6), Efesios 2: 8-15, etc.

4. Es interesante observar, sin embargo, que este pasaje sigue considerando la transgresión de los mandamientos del Decálogo (el homicidio, la fornicación, el hurto, la mentira, el perjurio, etc.) como algo «contrario a la sana doctrina».

5. Se habla de *nova lex Christi*. Los textos básicos invocados son Mateo 5: 21-48; Gálatas 6: 2 y 1 Corintios 9: 20-21.

¿Quién tiene razón? Mi opinión es que el Nuevo Testamento, aunque contiene declaraciones que podrían utilizarse para apoyar ambas posiciones, leído en su conjunto no defiende realmente ninguna de las dos alternativas e invita a una opción más matizada.

Como hemos visto, la Ley siguió existiendo para Jesús y los apóstoles pero en su relación hacia ella cambió algo importante ¿Qué ha sido abolido, qué ha sido conservado y qué ha sido modificado? ¿Cómo distinguir lo provisional y relativo, de lo esencial y duradero?

Principios permanentes

Jesús pasó su corta vida enseñando. Ser su discípulo significa seguirlo, aceptar su mensaje y dejarse transformar por él. Una de sus enseñanzas más directas fue: «Si me amáis, guardad mis mandamientos» (Juan 14: 15-27).⁶ Ahora bien, si Cristo es uno con el Padre (Juan 10: 30; 12: 45, etc.) sus propuestas no pueden ser distintas de las de Dios. Y si este no cambia en lo que concierne a sus leyes (Salmo 148: 6), Jesús también «es el mismo hoy que ayer y será el mismo siempre» (Hebreos 13: 8). «Mis palabras —dijo— no pasarán».⁷

Como se ha expuesto, Jesús no solo nunca atacó la Ley, sino que declaró su propósito de cumplirla y llevarla a su plenitud. Hablando de la misión del Mesías, el profeta Isaías ya había anunciado que «el Señor, por amor de su justicia, quería glorificar su Ley y engrandecerla» (Isaías 42: 21). Cuando Jesús dice que no vino a abolir la Ley ni a modificarla sino a magnificarla, no resulta difícil determinar a qué ley se refiere, ya que a continuación cita el sexto, el séptimo y el tercer mandamientos del Decálogo (Mateo 5: 21, 27, 33). Y cuando le dice al joven rico «si quieres entrar en la vida, guarda los mandamientos», de nuevo cita el Decálogo (Mateo 19: 16-17) como algo vigente.

6. Cf. 1 Juan 2: 3-4. «El que guarda sus mandamientos permanece en él» (1 Juan 3: 24).

7. Cf. Mateo 5: 17-19 La reserva que suelen hacer algunos a que Jesús respetara también el cuarto mandamiento no tiene sentido, puesto que el Decálogo es una unidad y «cualquiera que guarda toda la Ley pero ofende en un punto se hace culpable de todos. Porque el que dijo "no cometerás adulterio" también dijo "no cometerás homicidio". Ahora bien, si no cometes adulterio pero cometes homicidio ya te has hecho transgresor de la Ley» (Santiago 2: 10, 11).

Si el estilo de vida propuesto por Jesús incluye el respeto a esas pausas, debemos concluir que su mensaje no cambia la Ley sino la relación del creyente con la Ley. Su manera de observarla sigue basándose en tres principios permanentes: la búsqueda del espíritu de la Ley, la primacía del amor y la necesidad de ayuda para obedecer sus preceptos.

La búsqueda del espíritu

Jesús enseña a buscar el espíritu de la Ley sin contentarse con la aplicación escrupulosa de la letra: «Oísteis que fue dicho [...] mas yo os digo» (Mateo 5: 21-48). Sus exigencias no son menores, sino mayores que las de la Torá. Así, por ejemplo, en lugar de la ley del talión, destinada a limitar la venganza, pero que podía llevar a matar, propone la práctica del perdón (Mateo 5: 38-39), que es la renuncia total a la venganza. Jesús sabía que «ojo por ojo» solo lleva a más ceguera.

El centro de la vida espiritual del cristiano es su relación con una Persona, no la obediencia de una lista impersonal de reglamentos. El eje de esta vida no son las propias obras sino la acción transformadora de Cristo. Este ocupa en el nuevo pacto el lugar central que con el tiempo había sido dado a la Ley. Al aceptarlo como Salvador y Señor, su voluntad (su Ley) no desaparece sino que recupera su verdadero lugar (Salmo 37: 31; cf. Salmo 119: 11), que es el corazón. Así se realiza el propósito más elevado de Dios para el hombre: «Dame, hijo mío, tu corazón y miren tus ojos por mis caminos» (Proverbios 23: 26).

Esto resulta en buscar su voluntad y no la nuestra, sus caminos, normas y criterios, y no los nuestros. Cuando Jesús dice a sus discípulos: «Sin mí nada podéis hacer» (Juan 15: 5), les está indicando también que no se puede guardar la Ley sin su ayuda. A los que vivimos de este lado de la cruz, nuestra visión de la Ley nos llega transfigurada por el filtro de Jesús.⁸

8. D. J. Moo, *Dictionary of Jesus and the Gospels*, Inter-Varsity Press, Downers Grove (Illinois), 1992, pág. 450.

El cumplimiento del amor

Al decir: «Si me amáis, guardad mis mandamientos» (Juan 14: 15), Jesús sobreentiende que el fundamento de la Ley es el amor, y que el amor sobrepasa el ámbito de lo jurídico:⁹

«Porque no adulterarás, no matarás, no hurtarás, no dirás falso testimonio, no codiciarás y cualquier otro mandamiento, se resumen en esta sentencia: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no hace mal al prójimo; así que el cumplimiento de la Ley es el amor» (Romanos 13: 9-10).

«Si en verdad cumplís la Ley real conforme a la Escritura: Amarás a tu prójimo como a ti mismo, bien hacéis» (Santiago 2: 8). «El que ama al prójimo ha cumplido la Ley» (1 Juan 2: 10). «Porque toda la Ley en esta sola palabra se cumple: amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Gálatas 5: 14)¹⁰

El nuevo pacto permite vivir en armonía con la Ley a través del amor generado por el Espíritu (Gálatas 5: 22-23). Es difícil cumplir formalmente la llamada Ley de Moisés sin amor, pero es imposible cumplir la llamada Ley de Cristo a menos que sea por amor.

Una formulación transcendida

Según nuestra lectura del texto bíblico, podríamos decir que, en cuanto al fondo (o espíritu) la Ley es tan inmutable como el Legislador: su intención se resume y se realiza en el amor, porque Dios es amor (1 Juan 4: 8, 16). En cuanto a la forma (o la letra) la Ley se adapta al hombre y a sus circunstancias.¹¹ Tal como la conocemos, ha sido elaborada para el hombre (Deuteronomio 5: 12-15).

Todo lo que concierne, por ejemplo, a “tu buey, tu asno, tu siervo, tu viña, tu trigo”, etcétera, se refiere a formas de vida que cambian con las sociedades y las distintas culturas. Jesús, con sus repetidos «oís-

9. R. Chauvin, *Dieu des fourmies, Dieu des étoiles*, Belford, París, 1988, pág. 242. Dios pide amor, pero primero lo da, amando. Por eso la famosa oración de Agustín de Hipona era: «Señor, dame lo que me pides y pídemelo lo que quieras».

10. «Así que todas las cosas que queráis que los hombres hagan con vosotros, así también haced vosotros con ellos, porque esto es la Ley y los profetas» (Mateo 7: 12, Mateo 22: 37-40; cf. Lucas 10: 25-28; Gálatas 5: 14; cf. 1 Juan 4: 12).

11. Esto se aplica incluso al Decálogo. Así Deuteronomio 5: 12-15 no da como razón de ser del sábado la comunión con el Creador (Éxodo 20: 8-11) sino la solidaridad humanitaria en emulación a un Dios salvador.

reis que fue dicho [...] mas yo os digo» (Mateo 5: 21, *passim*) nos enseñó que la formulación de cada mandamiento puede variar, pero que los principios siguen vigentes.¹² La Ley se inscribe necesariamente en la historia del hombre. En lo que respecta al fondo no puede ser abolida por referirse a la voluntad divina. En lo que respecta a la forma, al depender de las circunstancias históricas, puede ser mejorada e incluso superada en la nueva alianza.

Las enseñanzas de Jesús nos ayudan a entender la Ley. Gracias a ellas, sus intenciones, implicaciones y principios adquieren para nosotros pleno significado. A los que no han descubierto todavía esta clave «hasta el día de hoy, cuando leen el Antiguo Testamento, les queda el mismo velo (de Moisés) no descubierto, el cual desaparece en Cristo» (2 Corintios 3: 14-16).

Volviendo a nuestra pregunta inicial, sobre si la Ley ha sido abolida —total o parcialmente—, si ha sido modificada, o si todavía sigue en vigor, vemos que resulta improcedente dar una respuesta general y que se impone responder de manera muy matizada.

Cabe señalar que el Nuevo Testamento no contiene ninguna declaración que permita afirmar que la Ley haya sido abolida («No he venido a abolir sino a cumplir», Mateo 5: 17), ni que enseñe a abandonar o transgredir la Ley del Antiguo Testamento («¿Anulamos la Ley por la fe? Al contrario, confirmamos la Ley», Romanos 3: 31). Lo que deja muy claro es que sus funciones no tienen nada que ver con la justificación del creyente, que es obra de Cristo (Romanos 3: 21-31)

12. Según una tesis reciente, la Ley de la Biblia, más que un código (*codebook*) sería un libro de casos (*casebook*) o aplicaciones de un único principio, que es el amor. La Ley vendría a ser como una pirámide que, partiendo de su cúspide (el amor) se iría especificando en mandamientos: primero dos (ama a Dios y a tu prójimo), después diez (el Decálogo), después todos los demás. (A. Thompson, *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers*, Review and Herald, Hagerstown, 1991, págs. 98-136). Véase también la reacción de G. F. Hasel, "Reflections on Alden Thompson's Law Pyramide, within a Casebook/Codebook Dichotomy", en *Issues on Revelation and Inspiration* (ed. F. Holbrook-L.V. Dolson), ATS Occasional Papers, t. 1 (1992), págs. 137-171; y en especial, G. R. Knight, *The Pharisees Guide to Perfect Holiness*, Pacific Press, Boise (Idaho), 1992, págs. 59-72. Para una teología equilibrada de la Ley, véase especialmente E. G. White, *Mensajes selectos*, Pacific Press, Mountain View (California), 1977 (3ª ed.), t. 1, págs. 248-283.

ni con su santificación, obra del Espíritu (1 Tesalonicenses 5: 23-24). Su función es la de servir de referencia sobre las exigencias éticas de la vida cristiana.

Leyes obsoletas

Dicho esto, diversos documentos demuestran que la iglesia primitiva ya no consideraba normativos al menos tres tipos de preceptos a los que la sinagoga seguía concediendo pleno vigor. Para simplificar, los agruparemos en función de su contenido básico. Estas normas modificadas, superadas o abandonadas por la iglesia primitiva se refieren al ritual del templo, a la separación entre judíos y gentiles, y a prácticas ajenas al texto del Antiguo Testamento.

El rito de la circuncisión

Varios pasajes del Nuevo Testamento (Hechos 15: 1-29; Gálatas 5: 2; 1 Corintios 7: 19; y sobre todo Colosenses 2: 11, 12) muestran que la iglesia primitiva adoptó el bautismo como ceremonia de incorporación al pueblo de Dios, sustituyendo a la circuncisión como rito de entrada en la alianza. Un rito cruento, exclusivamente masculino, deja paso a un rito incruento, universal: en el nuevo pacto, ya no hay «judío ni griego, siervo ni libre, ni hombre ni mujer» (Gálatas 3: 28). Su sentido inicial de cortado del mundo y separado para Dios, ha sido ampliado al de muerto al pasado y resucitado a una nueva vida con Cristo. El bautismo sustituye a la circuncisión con un significado más abarcante.

Las leyes relacionadas con el santuario

Desde el punto de vista histórico, sabemos que las prescripciones sobre el ritual del santuario, el año litúrgico, el sacerdocio y los sacrificios, es decir, las leyes "ceremoniales", dejaron de ser practicadas al cesar de funcionar el sistema levítico con la destrucción del templo de Jerusalén (año 70).

Por otra parte, desde el punto de vista teológico, el Nuevo Testamento (véase Hebreos 7-9), explica que todo lo que nosotros llamamos "leyes ceremoniales" y que constituyen a menudo tipos y símbolos mesiánicos, han encontrado su cumplimiento espiritual en el

ministerio de Jesucristo. «Eso era sombra de lo que tenía que venir, la realidad es el Mesías» (Colosenses 2: 16-17; Hebreos 7: 12). En tanto que promesas y prefiguraciones, no puede decirse que han sido abolidas, sino que se han realizado. Se trata de una faceta de la Ley (como "enseñanza") destinada a ser "cumplida" durante un tiempo hasta "cumplirse" definitivamente en el ministerio del Mesías.¹³

La nueva alianza revela el espíritu de aquellos símbolos, referidos a Jesucristo, que es a la vez el verdadero templo, presencia visible de Dios en la tierra, el auténtico Sumo Sacerdote (Hebreos 4: 14; 7: 28) y la ofrenda definitiva (Hebreos 9: 23-28). El creyente, a su vez, cumple la intención de esas leyes al tomar conciencia de que su propio cuerpo es templo del Espíritu (1 Corintios 6: 19), de que él mismo pertenece al sacerdocio real (1 Pedro 2: 9) y de que la consagración de su propia existencia es para Dios el sacrificio más agradable (Romanos 12: 1).¹⁴

Leyes del estado teocrático

Muchas leyes dejaron de ser aplicables cuando el estado de Israel cesó de constituir el pueblo de Dios. Al abrirse este a toda la humanidad a través de la iglesia, la antigua legislación civil deja de ser aplicable como tal.

Sus normas quedan hoy en su mayoría reformuladas por las leyes vigentes: muchas han sido superadas; otras son equivalentes; otras, en fin, parecen obsoletas. Pero sus principios fundamentales de justicia y equidad no pueden jamás perder su validez. El espíritu de esas leyes sigue en vigor en nuestra realidad cotidiana a través de nuestros códigos civiles.

Pablo, supuesto paladín de la anulación de la Ley, afirma que las leyes del país donde vivimos (incluidas las relativas a impuestos) requieren respeto, siempre que la obediencia al estado no entrañe la

13. E. G. White, *Patriarcas y profetas*, Pacific Press, Mountain View (California), 1961, págs. 370-372.

14. Si en la antigua alianza el pecador sacrificaba un cordero para pedir perdón, en la nueva cada vez que pide perdón a Dios aferrándose al Cordero que fue sacrificado, cumple el espíritu de esa ley. El mismo principio se aplica igualmente a cada una de las demás ceremonias del ritual.

infidelidad a Dios (Romanos 13: 1-10). El cristiano debe ser solidario y no negarse a colaborar en servicios públicos de los que se beneficia. Jesús mismo dijo: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Marcos 12: 13-17), aunque no siempre resulte fácil distinguir lo que pertenece a cada uno.

A esta categoría se añaden las leyes dictadas para preservar a Israel del paganismo ambiente de los pueblos que lo rodeaban. Por ejemplo, el precepto: «No raerás la punta de tu barba, ni te tatuarás ni te marcarás por un muerto», apunta a las manifestaciones de luto egipcias.¹⁵ Hoy no se dan esas prácticas en nuestra sociedad, pero corremos el riesgo de caer en prácticas “paganas” de otra índole cuando seguimos algunas costumbres sin fundamento. En cualquier caso, el sentido de esas normas todavía nos libera de los hábitos insensatos de nuestro entorno y nos habla en favor de una religión inteligente (Salmo 119: 104).

Leyes vigentes

Es preciso establecer una distinción entre las leyes detalladas en el código mosaico y otras muy anteriores, que forman parte del proyecto divino para toda la humanidad. Cabe recordar que, cuando Jesús hace referencia al ideal divino para el hombre no apela a la Torá sino, como hemos visto, al orden de la creación.

Leyes pertenecientes al orden de la creación

En ese orden, el primer mandamiento «Creced y multiplicaos» (Génesis 1: 28) se refiere a la institución de la pareja y a la responsabilidad mutua frente a todos los aspectos de la vida en común. La expresión “creced” (general y polisémica) invita al hombre y a la mujer a su desarrollo, a superarse, cultivar y realizar su vida a todos los niveles. La expresión “multiplicaos” les invita a ejercer la más delicada de sus capacidades: la de perpetuar la vida, fundar una familia y poblar la tierra (colectivamente este es quizá el único mandamiento que la humanidad ha cumplido con creces).

15. Algunos, basándose en la primera parte de Levítico 19: 27, 28 no se afeitan. La continuación del texto señala claramente el contexto de la prohibición: «No raerás la punta de tu barba [...] por un muerto, ni te cortarás [...] por un muerto».

Después vienen los encargos sobre la protección de la naturaleza, del medio ambiente y de los seres vivos (Génesis 1: 28; 2: 15). ¿Quién puede negar que este mandato sigue todavía vigente? ¿Quién se atrevería a afirmar que la venida de Jesús dispensó a la humanidad de sus responsabilidades? Cada vez es más urgente volver a recuperar el espíritu de esas normas. El deber de conservar la naturaleza mediante una gestión inteligente y respetuosa, afecta al hombre de todas las épocas. Hasta los menos religiosos están hoy de acuerdo en que hemos infringido esas leyes, y que deberíamos hacer todo lo posible para reparar nuestros errores.

Leyes de salud e higiene

El texto de la creación, propone para la subsistencia del hombre un régimen de vida sano a base de frutas, verduras y semillas (Génesis 1: 29). Ante la disminución de los recursos del mundo, Dios ofrece otras opciones y dicta las normas de nutrición anteriores al código mosaico, que son patrimonio de toda la humanidad.

Las otras normas de la Torá relacionadas con la salud y la higiene (contaminación por contacto, con enfermos, cuarentenas en caso de lepra, etc.), pueden quedar superadas en la medida en que la sanidad de nuestros días las supere. Otras normas (Levítico 11 y otras) se cumplen mediante una higiene y un comportamiento responsables. Al basarse en la naturaleza humana, no tienen que ver con el ministerio de Jesús ni con la desaparición de Israel como nación teocrática. Los principios que regulan la salud siguen siendo básicamente los mismos. Por tanto, el cristiano responsable cuida su cuerpo (1 Corintios 3: 16-17; 6: 19-20) y procura vivir (comer, beber, o hacer otra cosa) para gloria de Dios (9: 27; 10: 31),¹⁶ es decir, buscando lo mejor.

También depende del orden de la creación el mandamiento que regula el ritmo del trabajo y del descanso (Génesis 2: 2, 3). Esta regulación, difícilmente puede ser considerada ceremonial, como algunos pretenden, ya que no prescribe ninguna liturgia en relación con el

16. Estas leyes no deben confundirse con las normas relacionadas con la contaminación por contacto, no registradas en el Antiguo Testamento, pero vigentes en la tradición oral de Israel (Marcos 7; Gálatas 2: 11-12). Cf. *Comentario bíblico adventista*, Publicaciones Interamericanas, Mountain View (California), 1978, t. 1, pág. 770.

sábado.¹⁷ No cabe incluir este precepto en el código ritual hebreo porque no tiene que ver con ninguna ceremonia. Su intención, como vimos en el capítulo 12, es mucho más profunda, trasciende todo lo jurídico.

Las prescripciones previstas para los paganos conversos¹⁸ confirman que, en la iglesia primitiva, estos principios anteriores a Moisés (que, por así decirlo, forman parte del proyecto inicial para la humanidad, en su plan original) tienen una validez independiente de la aparición del cristianismo. En realidad nuestro mundo necesita hoy más que entonces el respeto de la naturaleza, la responsabilidad ecológica, el cuidado de la salud, la lealtad en la pareja, el amor en la familia y un ritmo equilibrado entre trabajo y descanso.

La Ley moral

La llamada "Ley moral" –código de conducta válido para todos los hombres de todas las épocas– forma parte de la alianza y está resumida en el Decálogo. Como hemos visto, ninguna profecía ni promesa bíblica anuncia su desaparición en la nueva alianza. Al contrario, esta dice:

«He aquí el pacto que haré [...] después de aquellos días, dice el Señor: pondré mis leyes en la mente de ellos, las escribiré en su corazón» (Jeremías 31: 31-34; Hebreos 8: 8-13; 10: 16, 17).

Jesús no anula el Decálogo sino que lo interioriza. No suprime la Ley moral sino que la supera, la profundiza y la completa. Sus principios son tan inmutables como Dios mismo (Mateo 5: 17, 18; Romanos 3: 31).

En el esfuerzo por determinar qué leyes continúan vigentes, lo más importante es buscar la voluntad divina. Esto es lo que el Nuevo Testamento presenta de manera abiertamente nueva. Para evitar el riesgo de acabar viendo la Ley como algo impuesto, la nueva alianza consiste precisamente en la implantación del espíritu de la Ley en el corazón como una fuerza interior (Jeremías 31: 33, citado en Hebreos 8:

17. «Los grandes especialistas reconocen que no es correcto considerar el sábado como una ley ritual». E. P. Sanders, "When a Law is a Law? The case of Jesus and Paul" en *Religion and Law*, Eisenbrauns, Winona Lake, pág. 143.

18. Véase Hechos 15: 17.

En cualquier caso, según el Nuevo Testamento, la Ley sigue conservando su función de guía (Romanos 7: 10). Como pecadores que somos y hasta que se realice nuestra glorificación, la necesitamos en su triple función pedagógica, condenatoria y normativa²⁰, para recordarnos los ideales divinos y señalarnos la dirección a seguir en las complejas encrucijadas de la vida.

20. La tradición protestante dio a las tres funciones de la Ley los nombres de *usus civilis*, *usus elencticus* y *usus normativus*.

PARTE IV. REFLEXIÓN:

La Ley en la práctica

*«Hacer tu voluntad me agrada:
Tu Ley está en medio de mi corazón.»*

Salmo 40: 8

Función didáctica de la Ley

«La Ley del Señor instruye al ignorante.»
Salmo 19: 8

SI LOS PRINCIPIOS de la Ley están grabados en lo más profundo de la conciencia (Romanos 2: 14-15), encontrarlos es descubrir las estructuras básicas de nuestro funcionamiento ético.¹ Sin embargo, todos tendemos a percibir la ley como un obstáculo exterior a nuestra realización personal.

Nuestra naturaleza, al tiempo que reconoce la conveniencia del orden, se resiste a cualquier restricción. Queremos que los demás respeten la ley en beneficio nuestro, pero nos contraría tener que acatarla personalmente.

1. B. Papéron afirma que «la Ley es la trama del ser y de la vida» ("Emergence de la conscience morale" en *Loi et liberté*, Cerf, París, 1993, págs. 27-28). Algo similar decía J.-J. Rousseau: «Siguiendo mi método [los principios de la ética], no los deduzco partiendo de elevados conceptos filosóficos, sino que los encuentro en el fondo de mi ser, escritos por la naturaleza con caracteres imborrables», de la *Profession de foi d'un vicairre savoyard* [*Profesión de fe del vicario saboyano*; la versión española puede encontrarse en *Discursos. Profesión de fe*, Laia, Barcelona, 1983.]

Ahora bien, la ley es la disciplina necesaria para el aprendizaje. Las contradicciones del ser humano, dividido entre sus deseos y sus debilidades, hacen indispensable una pedagogía de la ley que le enseñe a regular sus relaciones con el otro. El niño descubre su libertad precisamente frente a lo obligatorio y lo prohibido: "Lávate las manos", "no pegues al perro". Antes de comprender el porqué de la higiene o el sufrimiento de los animales, el niño aprende el "no". Antes de captar el sentido de lo que se le pide tiene que respetar las reglas del juego.

Desde nuestros primeros padres en el Edén, todos nos resistimos ante la ley. La razón nos invita a aceptar sus pautas. La lógica del "no mentirás" está muy clara en la teoría, pero en la práctica solemos ignorarla cuando tememos que seguirla nos perjudique. El que apenas conoce la revelación divina, al igual que el niño que no discierne aún el porqué de las normas, ve "ley" donde hay sobre todo "gracia". Como recuerda Pablo, «cuando yo era niño, hablaba como un niño, pensaba como un niño y reaccionaba como un niño» (1 Corintios 13: 11). La fase rebelde, intolerante o agresiva –sobre todo frente a las actitudes de los demás–² es casi inevitable para quien se enfrenta a la Ley y no comprende todavía su intención.

A un niño de dos años podemos impedirle que no arranque flores, sin más reflexiones. Poco a poco habrá que explicarle por qué es necesario proteger las plantas, para que las respete por iniciativa propia cuando entienda que renunciar a esa flor, que le encantaría cortar y que solo puede multiplicarse en el bosque, es contribuir al equilibrio de un ecosistema amenazado. Educar es también hacer comprender que renunciar a un placer momentáneo o insignificante en aras de un mundo más habitable, o de una existencia más plena, vale siempre la pena.

Esa es la intención pedagógica de la Ley divina. Por severas que parezcan, todas sus propuestas sirven para delimitar el ámbito ideal de la realización personal. Su tono decidido no es más que la expresión del amor. ¿Cómo podría su autor permanecer impasible frente a conductas susceptibles de hacer sufrir a sus hijos?

2. Leí de unos activistas acérrimos en contra del aborto que... ¡reclamaban la pena de muerte para quienes lo practicasen!

Orientación moral

Pablo compara la Ley bíblica con un pedagogo: «La Ley fue nuestro pedagogo hasta que llegó la fe» (Gálatas 3: 24). Su función es enseñarnos a escoger entre bien y mal,³ violencia y respeto, justicia e injusticia. Un margen de seguridad (menos arbitrario de lo que parece) separa los diferentes ámbitos para garantizar protección y coherencia en un mundo que sin estos límites sería caótico.

Si la vida obliga constantemente al hombre a escoger, la Ley lo ayuda a escoger bien. Porque le enseña que no escoger ya es una opción peligrosa⁴ y que optar por dejarse guiar por la voluntad divina, es optar por la libertad (Deuteronomio 30: 19). En ese sentido van las palabras de Jesús: «Si el Hijo os libera seréis verdaderamente libres» (Juan 8: 36), y las de Pablo: «Donde actúa el Espíritu, allí hay libertad» (2 Corintios 3: 17).

En su función didáctica la Ley enseña al hombre dónde se sitúan los principales valores. Cada prohibición y cada orden afirma un valor: la prohibición del falso testimonio recuerda el valor de la verdad, la del adulterio el valor del amor, la de violencia el valor de la vida, etcétera.⁵ La misión de la Ley de Dios es más reveladora que legisladora, más didáctica que impositiva.

Observamos que habitualmente en la Biblia las prohibiciones preceden a las órdenes. Por ejemplo, el mandamiento “no matarás” precede al discurso sobre el amor al prójimo y a cualquier consideración sobre la dignidad del otro. La razón es que el hombre no podría descubrir el valor de la vida si una prohibición previa no le obligase a refrenar sus pasiones violentas. La prohibición del homicidio detiene sus impulsos

3. Es evidente que nos referimos a nociones relativas. Según la Biblia, el acto puro y el bien absoluto están pura y absolutamente fuera del alcance de nuestra frágil humanidad. «Todos están bajo el dominio del pecado [...] Ninguno es inocente, ni uno solo [...], todos se extraviaron [...] no hay uno que obre bien, ni uno solo» (Romanos 3: 10-18). Siendo que “bueno” no hay más que Dios (Lucas 18: 19), solo él puede realizar en el ser humano “ese querer y ese actuar que sobrepasan la buena voluntad” (Filipenses 2: 13). Sobre el tema véase Pierre Remy, *Foi chrétienne et morale*, Centurion, París, 1973, págs. 220-224.

4. Véase J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Santillana, Madrid, 1996.

5. L. Lavelle, *Traité des Valeurs*, PUF, París, 1951, t. I, pág. 656 ss.

obligándolo a reflexionar sobre las consecuencias de su ira y ponderar el valor irremplazable del otro. El respeto de su dignidad vulnerable está supeditado a la prohibición anterior de no matar (*cf.* Génesis 4: 7) que le permite aceptar la represión de su propia agresividad de modo voluntario. Al descubrir la grandeza ética de la Ley el hombre deja de percibirla como un obstáculo a su libertad [que quisiera saltar, derribar o pasar de lado] y empieza a verla como guía para avanzar de modo más seguro en el ámbito de su maduración como ser humano responsable.

Protección y límites

Vimos en su momento que la Ley cobra su pleno sentido en el marco de una relación de alianza, es decir, de comunión e incluso de complicidad con el legislador. Sin embargo, no se requieren muchos años de experiencia como educador para tomar conciencia de la dificultad de imponer la ley sin provocar oposición. Si, agotados todos los recursos, se le grita a un hijo: «Tú no bebes alcohol aquí porque yo lo mando», no es extraño que ceda de momento ni que intente beber cuando se encuentre libre. Si al contrario, se le explican las consecuencias del alcohol, es posible que el chico tampoco escuche y quiera escarmentar en cabeza propia. Pero cuando descubra que la amonestación intentaba evitarle los riesgos de un placer dudoso, comprenderá por sí mismo la intención protectora de la prohibición.

La Ley nos protege porque nos recuerda algunos parámetros básicos de nuestra realidad, que exponemos a continuación.

Finitud inevitable

La Ley ayuda a aceptar los innumerables límites de la naturaleza humana, empezando por la propia finitud y las fronteras marcadas por el cuerpo. El tiempo y el espacio de que disponemos son limitados. Admitirlo, aparte de ser un ejercicio de humildad saludable, permite disfrutar mejor de la parcela de felicidad a nuestra disposición. Conocer la duración de nuestras baterías y el consumo de energía en horas de uso intensivo, permite que duren más y disfrutar más de la vida.

Saber que estamos hechos para funcionar de cierta manera y no de otras, puede ayudar poderosamente a nuestros hijos a hacer frente, por ejemplo, al problema de las toxicomanías. Quien recibe un auto nuevo

se informa de qué combustible utilizar, qué límites de velocidad respetar y qué cuidados prever para que el vehículo dure. Si en pleno rodaje, en un acto de libertad insensata, se lanza a doscientos kilómetros por hora, se arriesga a accidentes y averías evitables, lejos de un puesto de socorro. El joven necesita comprender lo antes posible que él es también un maravilloso y delicado mecanismo. Al asumir libremente sus limitaciones se realiza mejor que quemando su motor.

Umbrales y límites

En segundo lugar la Ley señala los “umbrales” y zonas de intensidad máxima a partir de las cuales la dirección hacia la calidad de vida se invierte. Hay un punto —diferente en cada caso— a partir del cual el placer deja de serlo para convertirse en dolor. A todos los niveles hay umbrales que permiten la máxima satisfacción dentro de los límites de cada naturaleza.⁶ Formarse para la libertad es educarse en el conocimiento de nuestros límites y aprender a no rebasarlos cuando el riesgo no valga la pena.

En cierto sentido la Ley de Dios no es más que la señalización de esos límites. Muchos de sus mandamientos están orientados especialmente a ayudarnos a respetar esos umbrales básicos. Por ejemplo, si no hubiese ninguna pauta para el reposo semanal, la tendencia de algunos sería quizá descansar más, pero la de otros quizá sería no parar. Todos estamos expuestos a “sobredosis”. Conocer los umbrales mínimos y máximos de nuestras posibilidades nos ayuda a disfrutarlas con mayor intensidad.

En nombre del otro

En tercer lugar, hay límites que conviene respetar no ya en beneficio propio, sino en beneficio de los demás. El ser humano es más ético cuando se rige por criterios de conducta superiores a sí mismo que cuando se fija sus propias reglas o cuando se rebaja a seguir impulsos egoístas. El respeto de la ley *per se* puede ser bueno. Pero hay algo mejor, por ejemplo, que no matar por cobardía, por debilidad o por repugnancia. Aceptar el “no matarás” en nombre de algo superior,

6. Una revista médica afirmaba que la hipermedicación produce en algunos países hasta el 12 por ciento de las hospitalizaciones. Hay un umbral a partir del cual tomar medicamentos no mejora, sino empeora al enfermo; cf. J. Ellul, *Les combats de la liberté: Ethique de la liberté*, Labor et Fides, Ginebra, 1984, t. 3, págs. 70-85.

como el respeto a la vida nos permitirá reconocer alguna vez el valor incalculable de la dignidad humana por encima de la defensa propia, la venganza, los celos o el hambre. El respeto absoluto del otro puede llevarnos incluso a amar espiritualmente al enemigo,⁷ al descubrir su valor infinito, como persona.

Armonía social

Además de las tensiones ya evocadas, la Ley ayuda al ser humano a prevenir y resolver los conflictos en su confrontación con la sociedad. En esta segunda instancia de autoridad, es decir, en su perspectiva social, la Ley ejerce la función de estructurar la vida en comunidad.

A través de unas reglas impuestas a la actividad personal en aras del bien general. Esta función social de la Ley, requiere no solo consentimiento sino cooperación. Admitida comúnmente como fundamento del orden jurídico (o del derecho fundamental),⁸ al servicio de la justicia y de la convivencia, ayuda al hombre a resolver las tensiones inevitables entre el bien colectivo y la defensa de sus intereses privados, limitando los desvíos de la voluntad y de la libertad individuales.

Ahora bien, al ocuparse de los detalles de la existencia, en la complejidad de sus situaciones particulares, al multiplicar mandamientos, órdenes y prohibiciones, toda ley refleja necesariamente las contingencias de los comportamientos que intenta ordenar. Incluso en el marco de sus más sublimes demandas, la aplicación de la Ley conserva siempre su carácter eventual. Tiene en cuenta la dureza del corazón humano, a la vez que se esfuerza por obtener su consentimiento.

Iniciación a la fe

Pablo asocia la finalidad pedagógica de las normas bíblicas a la noción de fe (Gálatas 3: 24). Del mismo modo que el niño aprende a cumplir los preceptos antes de entender las razones y obedece —aparte de por la fuerza o por costumbre— porque confía en quien le manda,

7. Véase Mateo 5: 43-48. El tipo de amor al que se refiere aquí Jesús (*agape*), no es un sentimiento, sino una decisión. Significa profundo respeto y deseo del bien del otro. Para una definición bíblica del amor *agape*, véase 1 Corintios 13: 1-13.

8. El Decálogo, en la Biblia, en su calidad de pacto universal, ejerce una función análoga, en diversos sentidos, al derecho constitucional.

aquel que decide respetar las normas divinas antes de comprender plenamente su significado, hace un acto de fe. Cuando Abrahán decidió seguir la voz que lo invitaba a salir de su tierra hacia un mundo desconocido (Génesis 12: 1-9) hizo algo que no entendía del todo, que escapaba a sus intereses inmediatos, que cambiaba por completo sus planes. Sin embargo su confianza en la bondad del proyecto divino le permitió obedecer incluso lo que parecía incomprensible y recibir, en consecuencia, bendiciones inesperadas.

Del mismo modo, aceptar las pautas marcadas por Dios y confiar en ellas,⁹ es un acto de fe que ayuda a poder comprenderlas. El niño que no entiende por qué no le dejan asomarse al balcón, solamente podrá comprender la razón en la medida en que haga caso. Si desobedeciendo, cae y no sobrevive a su caída, nunca podrá captar, evidentemente, el sentido de la orden. Las leyes divinas merecen nuestra confianza porque van siempre a favor de la vida. En realidad, el respeto de la Ley va a la par con su aceptación. La Ley solo libera en la medida en que se acepta, se asume, se comprende y se ama.

En su misión de guiar al ser humano, la Ley es, finalmente, un camino de espiritualidad (Salmo 119: 105). Su rumbo apunta a la vida eterna, por la vía de la santidad (Mateo 19: 17 ss.).

Para progresar en esta dirección Dios nos ofrece la ayuda de su Espíritu y nos enseña a orar, en busca de recursos de una fuerza superior a todas nuestras facultades y capacidades. Al recurrir a su poder y eficacia no en última instancia, sino en primera, esta asistencia transforma las propuestas de Dios en objetivos a la vez utópicos y realistas, inalcanzables y posibles, porque pone a nuestra disposición los medios necesarios para superar nuestras deficiencias (Filipenses 4: 13, 19; 1 Tesalonicenses 5: 23-24; Juan 15: 5).

Recurso a la transgresión

Ser responsable es ser capaz de respetar los límites de la Ley o de rebasarlos según convenga.¹⁰ La transgresión y la sumisión son opciones neutras en sí mismas. Hay sumisiones tan lamentables o más que

9. Quizás no las entendamos porque no las meditamos bastante (Salmo 1: 2).

10. Si no hay límites, es imposible la transgresión y, por ello mismo, también la libertad (J. Ellul, *op. cit.*, págs. 70-85).

algunas transgresiones, según la dirección en que vayan. En ese sentido, podemos decir con Pablo que aunque «todo es lícito» (1 Corintios 10: 23-24; 6: 12), la licitud no es un criterio ético suficiente. Ante cada caso concreto se impone preguntarse si, además de ser lícito, conviene o no conviene.

Podríamos decir que la opción por la transgresión es, por una parte, el acto más fácil de la libertad y, por otra, el más difícil, ya que hay casos excepcionales en que la transgresión de una norma puede ser más ética que su cumplimiento en detrimento de otro. La madurez está en saber recurrir a una escala de valores correcta, incluso más allá de las propias normas, para discernir en cada caso de conflicto de intereses qué es preferible transgredir y qué conviene a toda costa respetar.

Jesús enseña a resolver los conflictos de conciencia mediante la aplicación de principios capaces de salvaguardar a la vez la libertad y la responsabilidad ética. Sus curaciones en sábado enseñan a transgredir el orden social, los prejuicios y tabúes religiosos cuando está en juego la vida humana. En el caso de la mujer acusada de adulterio, Jesús muestra que la aplicación indiscriminada de la Ley puede esconder un deseo inconfesable de venganza, y que la superación de una falta moral no se consigue mediante la ejecución de la sentencia de muerte (Juan 8: 1-10) sino a través de la rehabilitación del inculpa-do.

Jesús generalmente se somete a la Ley y, sin embargo, difícilmente podemos encontrar a un ser más libre. En cada una de sus aparentes transgresiones Jesús muestra, en realidad, un respeto profundo a la intención de la Ley. Habiendo captado el espíritu más allá de la letra, su opción por la transgresión implica su voluntad de tender al ideal divino.¹¹

- De su ejemplo se desprende que, puesto que la Ley es la expresión de la voluntad de Dios para nosotros, al aprender a seguirla como Jesús, podemos hacer de su superación el exponente de nuestra libertad, y de su respeto el más profundo motivo de satisfacción.

11. Así recordará, por ejemplo, que «El sábado ha sido hecho para el hombre» (Marcos 2: 27). Ayudarlo a sanar de sus dolencias del cuerpo y el alma en ese día es realizar su objetivo liberador.

23

Ley y libertad

*«El que se concentra en la Ley perfecta,
la de los hombres libres [...],
este encontrará su felicidad en practicarla.»*
Santiago 1: 25

SE REPROCHA a la Ley bíblica que deja poco espacio a la libertad personal. En una época como la nuestra, harta de totalitarismos, en lucha constante por los derechos humanos y por la libertad de conciencia, este reproche merece ser escuchado porque, paradójicamente, esa Ley se promulgó como instrumento de libertad.

Para empezar debemos admitir que cualquier ley, por justa que sea, siempre podrá parecer un obstáculo a la iniciativa humana. Prohíba u obligue, la ley ordena, impone, limita. Desde Adán y Eva hasta nuestros días, la voluntad de independencia del hombre¹ se rebela contra cualquier imposición.

Además, todas las leyes pueden esclavizar. Las grandes declaraciones de principios presuntamente liberan. Sin embargo, a continuación, vienen las enmiendas. Sus cláusulas, hábilmente manipuladas, termi-

1. Esta voluntad de independencia queda perfectamente expresada, con toda su paradójica ironía, en el famoso eslogan de mayo del 68: "Prohibido prohibir".

nan a menudo oprimiendo a los débiles en vez de salvaguardar sus derechos. La ley sigue siendo aplicable para todos pero, tristemente, no del mismo modo. Basta pensar en "la letra pequeña" de las pólizas de seguros o en el entramado de acotaciones y apéndices de todas las legislaciones.²

Para responder a la pregunta de si la Ley divina limita o delimita la libertad del hombre, si lo esclaviza o lo libera, debemos ponernos de acuerdo antes sobre lo que entendemos por libertad. Porque la noción de libertad, en lo que respecta a la capacidad interior del ser humano para "disponer de sí mismo" —como decía Platón— es muy compleja.

Por una parte, la libertad humana, la autodeterminación de la voluntad o la facultad, por limitada y vulnerable que sea, que hace del individuo dotado de inteligencia y conciencia, una persona responsable, no puede entenderse en términos de total autonomía. En realidad, nadie es plenamente autónomo. A los múltiples condicionamientos sociales y familiares, se añaden, a nivel personal, factores a menudo ignorados (herencia, temperamento, educación) que influyen en nuestra voluntad, orientándola en una dirección determinada o coartándola. Por otra parte, la experiencia cotidiana demuestra que nuestras decisiones proceden de nosotros mismos. Podríamos obrar de otro modo y si hacemos esto en lugar de lo otro es porque queremos. Ser libres nos obliga a elegir. Ahí reside la grandeza y el drama del ser humano. En realidad, solo porque hay libertad, es decir, capacidad de elección, la ley es a la vez posible y necesaria.

La libertad personal, hecha de deseos y aspiraciones, se encuentra ante la ley como ante un árbitro que controla la validez de las jugadas. Del mismo modo que lo esencial del deporte no son las reglas sino el juego que estas hacen posible, lo principal de las normas morales es el juego (limpio) que permiten. Sin reglas no hay deporte, pero todas las reglas están al servicio del placer del juego.³ Su función mediadora se vuelve necesaria cuando los intereses enfrentados no logran resolverse dentro de una armonía superior, es decir, por ejem-

2. E. Gallego, "La Ley de Moisés", en "La Biblia" (serie de artículos), *Nuevos Horizontes* 9 (1990), págs. 4, 5.

3. Véase D. Winter, "Motivations in Christian Behaviour", en *Law, Morality and the Bible*, Inter-Varsity Press, Downers Grove (Illinois), 1978, pág. 214.

plo, cuando la civilización devasta la naturaleza o cuando la sociedad ahoga al individuo o no respeta sus derechos.

Ley y libertad son dos realidades paralelas en la existencia del hombre. La vida, como el corazón, funciona entre dos impulsos contrarios pero igualmente necesarios: responsabilidad y autonomía. La ley es una fuerza centrípeta que tiende a sujetarlo todo, mientras que la libertad es una fuerza centrífuga que tiende a deshacerse de toda sujeción. El péndulo de la historia, tanto personal como colectiva, oscila siempre entre los dos, encontrando rara vez el equilibrio.

Esa tensión entre ley y vida es inevitable. La ley se da hecha, la vida hay que ir haciéndola. La ley es rígida, inflexible, mientras que la vida fluye imprevisible. La ley viene del pasado, es lo ajeno, mientras que la vida es el presente, lo propio. La ley se impone del exterior, mientras que la vida se siente latir en lo más íntimo del ser. La tensión entre Ley divina y libertad humana hay que entenderla en el marco del ejercicio de la vida.

Leyes inexorables

Como seres humanos todos nos encontramos inmersos en una triple realidad existencial —espacial, vital y espiritual— que funciona bajo tres tipos de leyes: las del espacio, la biología y el espíritu.⁴

Las leyes del espacio actúan sobre el inmenso campo de fuerzas que llamamos universo. Los astros, los átomos, la materia, la energía se rigen por leyes físicas, inmutables. Innumerables adelantos de la civilización, descubrimientos de la ciencia y avances del progreso técnico, se basan en el conocimiento de estas leyes. Al respetarlas podemos recuperarlas para nuestro servicio. Al infringirlas podemos desencadenar procesos de destrucción irreversibles, porque constituyen la estructura de la naturaleza y no se pueden violar impunemente.

Las leyes de la vida son más misteriosas pero tan inmutables como las del espacio. Regulan el nacimiento, el crecimiento, la reproducción, etcétera, tanto de la más elemental célula vegetal como del ser humano. La violación de las leyes biológicas entraña sufrimiento, degeneración, enfermedad y muerte.

4. Véase J. Bommer, *Ley y libertad*, Herder, Barcelona, 1967, págs. 14-16.

Las leyes del espíritu, íntimamente relacionadas con las de la vida, rigen la esfera más elevada de la realidad humana: nuestro sentido del bien, la verdad y la belleza, nuestro pensar, querer, amar y crear. Quien nos ha dado un código genético para garantizar la permanencia de nuestras estructuras biológicas, nos ha dado también un código ético para ayudarnos a estructurar de modo seguro los valores de nuestra conciencia. Estas leyes, inherentes a la naturaleza humana y progresivamente reveladas por Dios a lo largo de la historia, rigen nuestra realización personal como seres responsables e inteligentes, en el ámbito espiritual y moral. A diferencia de las anteriores, no se imponen ni se cumplen de manera automática. Llegan como una propuesta. La libertad humana que las hace posibles es también el mayor obstáculo para su cumplimiento.

Contrariamente a las leyes humanas, que pueden ser arbitrariamente promulgadas y abolidas, las divinas constituyen la expresión de una realidad permanente, imposible de eludir. Son la revelación de una voluntad que nos invita a aceptar, libremente esa realidad. Son las reglas del juego de la propia existencia. Quebrantarlas significa entrar en conflicto con la esencia misma de la vida. De ahí su carácter, en cierto sentido, inexorable.

Dios, sabiduría y amor supremos, ha formulado leyes igualmente aplicables al mundo de los astros y al de los corazones, capaces de mantener la armonía en la libertad del amor. Como Creador, ha dado un orden al mundo mediante las leyes naturales; como Señor, ha revelado su voluntad de derecho a través de su Ley; y como Salvador, ha manifestado su voluntad de hecho a través de sus intervenciones en beneficio del hombre atrapado por su historia. Este hombre vive su libertad en referencia inevitable al orden de la naturaleza —o de la creación—, el orden de la Ley —o de la revelación— y el orden de la gracia —o de la salvación—.

Lo impuesto y lo prohibido

Según la Biblia y la psicología, la experiencia primordial del ser humano es la felicidad inicial —el jardín del Edén o el seno materno— añorada durante toda la existencia. Sin embargo, las primeras experiencias concretas que marcan al hombre en la construcción de su esca-

la de valores, tienen que ver con la limitación de su libertad. Los primeros rudimentos de su conciencia moral se identifican, por lo general, con prohibiciones.⁵

Se diría que el hombre se resiste a aceptar el valor estructurante del "no". En el relato del Génesis, al igual que en la vida, Adán parece más atraído por el mal que ignora que por el bien que disfruta. Únicamente vislumbra la gravedad de su transgresión cuando empieza a sufrir las consecuencias (Génesis 3: 1-24). Es como el niño que solo comprende la prohibición de jugar con fuego tras experimentar una quemadura. Ambos descubren su libertad ante la prohibición: «Al verse detenido de pronto por un no, el hombre interrumpe su gesto y descubre en esa vacilación el eje de su libertad. Toma conciencia de su responsabilidad precisamente cuando algo imponderable le impone un límite que frena el impulso de su deseo y restringe, a la vez que orienta, su acción en el mundo.»⁶ La prohibición revela al hombre que es posible desobedecer y, por consiguiente, que la libertad forma parte de su condición humana.

La primera prohibición a la que se enfrenta Adán en su educación moral, «podéis comer de todos los árboles del huerto excepto del árbol del conocimiento del Bien y del Mal» (Génesis 2: 16-17), le señala los límites de su condición. Como criatura finita su felicidad está amenazada por la muerte. A partir de esa evidencia básica descubre que hay comportamientos no deseables porque van contra la vida. Sus deseos son ilimitados, pero no todos son realizables. No puede ni le conviene hacer todo lo que quisiera. Asociada a la libertad está la conciencia de la responsabilidad, del riesgo y de la necesidad de discernimiento. Su equilibrio y su felicidad radican en la capacidad de aceptar los límites óptimos para la realización de sus deseos. Estos límites lo ayudan a descubrir no solo las fronteras de lo imposible, sino a comprender que al no ser todopoderoso, la promesa "seréis como dioses" de la serpiente es para él una quimera diabólica. En realidad, los límites pro-

5. E. A. Levy-Valensi, *La racine et la source*, Zikarone, París, 1968, pág. 361; en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, el filósofo H. Bergson afirma que «el recuerdo más antiguo de la humanidad es el de lo prohibido».

6. E. A. Levy-Valensi, *Le temps dans la vie morale*, Vrin, París, 1968, págs. 104-105. [Hay versión española: *El tiempo en la vida psicológica*, Marfil, Alcoi, 1966.]

puestos le permiten alcanzar su propia plenitud en el ámbito de la finitud de su naturaleza. La libertad a la que tiene acceso no es la utópica omnipotencia del querer sino el respeto de la armonía entre los seres.

En ese sentido, la Ley no se opone a la libertad sino más bien a la confusión y a los peligros de la ignorancia, ya que orienta la acción y ayuda a asumir las responsabilidades (Génesis 2: 17). Así pues, como se ha dicho, «la prohibición no supone castración o represión del deseo sino liberación o elección del deseo, haciéndolo más explícito [...] La prohibición no bloquea la libertad sino que la canaliza. Si detiene al individuo un instante, para que reflexione frente a la realidad, es para ayudarlo a enfrentarse a ella.»⁷

El relato del Génesis explica cómo el seductor lo confunde todo, identificando la libertad con la infracción de la Ley. Al negar las consecuencias irreversibles de la transgresión, eclipsa la advertencia divina con promesas falaces, y la opción por la transgresión tiene lugar, con todas sus secuelas.⁸ El hombre descubre así, trágicamente, que la prohibición que lo irrita en realidad lo protege, que transgredir la Ley suele resultar más fácil que respetarla, y que las consecuencias del error no se hacen visibles hasta que son irreversibles.⁹

Todo se juega en el delicado ejercicio de la voluntad. El “no” de la Ley recuerda que todas las opciones no son iguales: unas son responsables y otras irresponsables. Nuestra vida sería inviable sin los semáforos de lo prohibido que, como los de nuestras calles congestionadas, nos permiten avanzar de un modo más seguro. En realidad, los valores éticos se descubren, gracias a la prohibición, en esa encrucijada en la que el instinto es dominado. «La vida moral es, en el fondo, la aceptación de criterios capaces de hacer frente a lo arbitrario de la licencia, al desorden de los impulsos y a la urgencia de los deseos. La vida moral es en resumen, la aceptación de la Ley en el sentido bíblico [...] como asentimiento a una norma absoluta [Dios] que es a la vez conocimiento absoluto y amor absoluto.»¹⁰

7. *Ibid.*, págs. 92-93; 102.

8. Véase Génesis 3: 1-19: «No moriréis [...] Seréis como Dios.»

9. Para un análisis del valor ético de la prohibición, que conjuga la tradición judía y el psicoanálisis, véase E. A. Levy-Valensi, *Le temps...*, *op. cit.*, pág. 103.

10. *Ibid.* pág. 103.

Leyes que liberan

El conflicto entre Ley y libertad se da en todas las esferas de la vida: relaciones familiares, políticas, laborales, financieras, etcétera. Generalmente, entre la teoría que aceptamos y la práctica que vivimos hay una inevitable tensión, en la que entra en juego, sobre todo, la voluntad. Ley y libertad entran en conflicto cuando una de las dos se impone a la otra. Cuando se idolatra la Ley o cuando se suprime la libertad. Pero no procede oponer Ley divina y libertad como si fuesen incompatibles —si se entiende por libertad no solo la facultad de escoger sino de escoger lo mejor—, puesto que la función de esta Ley consiste precisamente en enseñarnos a escoger los valores superiores.

Quienes argumentan que acatar la Ley es perder la libertad, olvidan que no es libre quien hace lo que quiere sino quien elige hacer lo que más le conviene. Esclavo es quien hace, a pesar suyo, lo que le repugna, quien depende de lo que le hace daño, no siendo capaz de dominar las fuerzas negativas que lo oprimen.¹¹

El hombre se siente alienado en la medida en que se ve obligado a hacer lo que no quiere. En cambio, se siente libre cuando hace lo que desea. Nuestro margen de esclavitud es la distancia entre nuestro querer y nuestro deber. Y nuestro mayor desafío ético es cómo llegar a desear lo mejor,¹² cómo superarse venciendo nuestras resistencias. Es imposible superarse sin vencer numerosas resistencias. La libertad es un derecho y un don pero también una conquista.¹³ En realidad, «el hombre es más liberable que libre».¹⁴

En nuestro aprendizaje de la libertad solemos acatar la Ley, en una primera fase, por temor a las consecuencias de su infracción, y asu-

11. «Solo es verdaderamente libre —dice el Rabí Josué— el que hace de la Ley divina su ocupación principal. Aprendiendo a beneficiarse de su libertad, cuanto más la estudia más se eleva» (A. M. Lehmann, *Comentaire du Pirke-Avoth*, Brooklyn, 1968, t. 2, págs. 225-226).

12. E. Le Roy, *Essai d'une philosophie première*, PUF, París, 1958, t. 2, págs. 552-553.

13. La libertad puede entenderse a la vez como un don de Dios y como una conquista del hombre. Al igual que Canaán, la tierra prometida, era un don de Dios a un pueblo sin patria («la tierra que yo te daré», Deuteronomio 8: 7-10; 9: 6) y una tierra que había que conquistar («tu los echarás», Deuteronomio 9: 3).

14. J. Goldstain, *Les valeurs de la Loi. La Thora, lumière sur la route*, Beauchesne, París, 1980, pág. 54.

mirla más tarde con la libertad de la madurez, del mismo modo que el adulto llega a asumir plenamente lo que de niño aceptó a regañadientes. Por eso cabe hablar, a ese respecto, de una "libertad inicial" y de una "libertad terminal".

La libertad primera no es más que una posibilidad de realización. La libertad última es la liberación interior, a la que se accede a través de un itinerario de naturaleza espiritual, por la vía de la conversión y del convencimiento. Es «la libertad de ser libre».¹⁵ Porque se puede ser esclavo hasta de la propia libertad. Podríamos decir incluso que para ser libre el hombre necesita liberar su libertad.

En este sentido, ser libre es identificarse con la voluntad divina. El hombre, cuanto más se acerca a Dios, es más libre.¹⁶ Seguir sus indicaciones no le supone una limitación de la libertad, sino un acto de sensatez y realismo. Pablo dice en uno de sus pasajes más luminosos sobre el tema que «al ponernos al servicio de Dios nos emancipamos [...] del mal» (Romanos 6: 22). Paradójicamente la libertad real, interior, radica en escoger entre nuestra voluntad, sujeta siempre al error, y la divina, ante la que no existen opciones mejores.¹⁷

Hasta que el hombre no se libera interiormente no comprende la intención de la Ley. Sin embargo, cuando se identifica con sus objetivos, reconoce que esta, lejos de ser un obstáculo a su libertad personal, es un instrumento de liberación progresiva (Romanos 7: 12). Por eso puede calificarla de "Ley de libertad" (Santiago 1: 25). En cualquier etapa que se encuentre en su caminar hacia la libertad —que posee en potencia, pero que debe conquistar todavía—, su respeto de la Ley es una escuela de libertad.¹⁸

15. «La conversión de las reglas negativas en reglas positivas solo es posible cuando la razón se transforma en amor» (*ibíd.*, pág. 430).

16. Tomás de Aquino, *De veritate*, q. 24, a. 2; la., q. 83, art. 1.

17. J. Maritain, "Philosophie de la liberté", *Du régime temporel ou de la liberté*, Desclée de Brouwer, París, 1933, págs. 35-36.

18. La asociación entre Ley y libertad está muy arraigada en los escritos rabínicos. Así, para explicar Éxodo 24: 12 («Yo te daré las tablas de piedra que he escrito para su instrucción»), la distinta vocalización de una letra permite a la tradición rabínica leer 'para su libertad'. Igualmente, en la lectura de Éxodo 32: 16, dicha tradición advierte: «No leas 'grabada' (*harut*) sino 'libertad' (*herut*)» (cf. *Erubin* 54a).

Libertad y fe

La aceptación de la Ley de Dios es, en última instancia, un asunto de fe y de madurez espiritual, porque estas conllevan necesariamente el respeto de la voluntad de aquel a quien llamamos "Señor". Ante su palabra, como ante la verdad, el ser humano se encuentra al mismo tiempo limitado y liberado¹⁹, ya que la verdad "nos obliga" a aceptarla a la vez que "nos hace libres" (Juan 8: 32).

Paradójicamente el ser libre, va a la par con el creer (la fe) y con el saber (el conocimiento, Juan 14: 5-11). Del mismo modo que el conocimiento de las diversas señales de tráfico no limita la libertad del conductor sino que la orienta, a mayor conocimiento mayor libertad. De ahí que cuanto más se avance en la comprensión de la revelación más cerca se estará de la libertad verdadera.

Como esta comprensión siempre será perfectible, necesitará ser constantemente revisada. La Escritura no siempre distingue entre lo doctrinal y lo pastoral, principios y preceptos, indicativos e imperativos, imposiciones y proposiciones, órdenes y consejos. Sus propuestas no siempre indican cómo pasar de las reglas generales a la aplicación particular, de lo absoluto a lo relativo, de lo teórico a lo práctico. Así, aunque su mensaje sea atemporal, su comprensión está condicionada por las circunstancias del lector. Como cualquier pasaje puede ser comprendido de un modo más preciso y claro,²⁰ la búsqueda de su intención requerirá revisión constante y rechazo de todo dogmatismo.²¹

Por tanto, aunque la Ley de Dios sea perfecta en su intención (Salmo 19: 7) su aplicación es siempre aproximada. Si en su esencia, al ser divina, no hay deficiencias y puede ser categórica, impersonal y objetiva,

19. Jacques Ellul afirma con acierto que la libertad que Cristo nos procura no tiene más límites, barreras y obligaciones que el amor. Sin embargo, Dios no ha dejado sin baliar el océano de nuestras libertades. (*Éthique de la liberté*, Labor et Fides, Ginebra, 1973, t. 1, págs. 214-228).

20. La honradez obliga a escuchar otros criterios aunque se opongan a los nuestros. Comparto la opinión del católico J. Bommer en un interesante estudio sobre el tema, cuando dice que «a veces las iglesias separadas exponen ciertas verdades en una forma más perfecta y más clara que la iglesia Católica Romana, y [...] en ese sentido nosotros hemos de aprender de ellas» (*Ley y libertad*, Herder, Barcelona, 1967, pág. 37).

21. De ahí que las discusiones teológicas sean preferibles a la unanimidad sin discusión; véase E. G. White, *El otro poder*, ACES, Buenos Aires, 1996, págs. 39-40).

su interpretación, al ser humana, es necesariamente tentativa, personal y subjetiva. En ella caben alternativas, vacilaciones y errores.

De ahí la necesidad de actuar en conciencia.

Conciencia y amor

¿Qué hacer cuando lo prescrito por la Ley parece oponerse a lo que nos dicta la conciencia? Esa voz interior, ese juicio del entendimiento sobre la calidad moral de nuestros actos, que condena, absuelve o presiona haciéndonos sentirnos responsables de nuestros comportamientos e intenciones, ¿en qué criterios se basa?

La experiencia indicaría que la conciencia obedece a una autoridad superior, que los antiguos llamaban "lo eterno en el hombre". Sin embargo, solicitada entre la voz de Dios y la del grupo, no siendo ni autónoma, ni suprema, pudiendo ser formada y deformada, la conciencia no es ni unívoca ni infalible. Puede equivocarse y a menudo se equivoca. Por eso necesita referirse a criterios superiores. Su referencia última, la revelación divina, ayuda a aplicar la Ley general, objetiva y absoluta ("no matarás") a un caso particular, personal y concreto (¿aborto o no aborto?, ¿tomo las armas o me declaro objetor?).

En los casos de conciencia, el hombre se enfrenta, entre otros, a dos riesgos extremos: poner la conciencia individual por encima de la Ley, y poner la Ley por encima de la conciencia. En cualquier caso, son menos temibles los problemas que vienen de la reflexión y de la búsqueda que los que proceden de la inhibición o de la abdicación mental de quienes sacrifican la libertad al temor de los riesgos que conlleva, y se refugian en la reconfortante —pero solo aparente— seguridad de un catálogo de reglas inmutables aplicadas de manera indiscriminada.²² Por eso las normas divinas constituyen una referencia necesaria para liberar al ser humano de los límites de su subjetividad y ayudarlo a distinguir entre la voz de la conciencia y la del mero interés o del egoísmo inconsciente.

22. Agustín proponía sabiamente: «En lo esencial unidad, en la duda libertad, y en todo caridad» (*In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*).

Si «la verdadera libertad es la realización del bien por voluntad propia»²³ y si la expresión más elevada de la libertad es el amor, podemos concluir que la Ley divina y la libertad humana son complementarias y se concilian en la vivencia del amor. En ella el hombre encuentra toda su grandeza. Por su calidad de entrega al otro, todo amor auténtico es libre. Solo mediante este amor el hombre puede acoger la Ley divina en su corazón, allí donde se unen libertad y obediencia en un acto soberano de decisión personal. El amor, esa suprema libertad humana, es precisamente el resumen y el fondo de la Ley: «Amarás al Señor tu Dios de todo tu corazón [...] y a tu prójimo como a ti mismo» (Mateo 22: 37, 39; Deuteronomio 6: 5). Por eso, el evangelio, tal como Jesús lo enseñó, aúna a la vez el amor y la libertad. Para quien ama, las leyes sobran, en el sentido de que son respetadas con creces. Así se entiende la superioridad del amor de la que habla Pablo (1 Corintios 13: 13) y a la que se refiere Agustín, en la famosa frase «ama y haz lo que quieras»²⁴. De ahí también la situación paradójica del creyente, que como decía Lutero, «El cristiano es el señor más libre que existe, porque no es siervo de nadie. Sin embargo, es a la vez el esclavo más sujeto que existe, porque se hace siervo de todos.»

Quien busca la voluntad divina vive entre Ley y libertad una tensión fecunda que le libera tanto del legalismo (abuso del derecho por falso respeto de la Ley) como del libertinaje (abuso del derecho por falso respeto de la libertad). En su intimidad profunda, que ninguna ley puede controlar, en ese espacio libre para el crecimiento personal y la iniciativa propia, su percepción se ilumina al contacto con la divina, alcanzando así una visión del deber cada vez más clara.

Por eso el valor liberador de la Ley solo puede experimentarlo quien ha encontrado en su legislador al Salvador,²⁵ y ha descubierto que, en última instancia, se trata de avanzar con él en el camino de la libertad o de errar fuera de él.

23. J. Goldstain, *op. cit.*, pág. 54.

24. *Ama et fac quod vis.*

25. R. J. Rushdoony, *Law and Liberty*, Ross House Books, Vallecito, 1990, pág. 3.

Ley sin legalismo

«No basta escuchar la Ley para estar a bien con Dios.»

Romanos 2: 13

AL HABLAR de la ley es inevitable plantear la cuestión del legalismo. La condena de esa actitud en el ámbito de la religión es tan general, que se diría de ciertos creyentes que no se atreven a manifestar demasiado respeto hacia las leyes divinas por temor a ser considerados legalistas.

¿Qué es, en realidad, el legalismo y de qué modos se manifiesta? Empecemos por un intento de definición. Se denomina “legalismo” a toda conducta centrada en la adhesión estricta a una ley, o que se limita a aplicar normas a situaciones que requieren algo más, o algo distinto. Desde el punto de vista teológico el legalismo designa aquella vivencia de la religión que confunde celo con fidelidad, identifica la vida espiritual con la estricta observancia de reglas y preceptos, y desemboca en la salvación por las obras.

Cabe considerar el legalismo religioso como una especie de patología que afecta a individuos y grupos, cuyo peligro consiste no tanto

en la exageración del papel de la Ley como en la transgresión de su fundamento ético en detrimento de la gracia o la gratuidad de la salvación. Lo peor del legalismo es que devalúa todo lo que se halla fuera de su marco legal y lo desacredita con la lógica del desprecio (si Jesús come con pecadores, comparte sus posiciones; si no condena a la adúltera, tolera el adulterio, etc.).

Riesgo general

El legalismo es una distorsión resultante de la convergencia de diversos factores sociales y personales, entre ellos las estructuras de ciertos sistemas, el abuso de sus líderes y la complicidad inconsciente de los individuos.

En cualquier esfera es fácil derivar hacia el legalismo, a pesar de las mejores intenciones, porque en realidad nadie se reconoce legalista. Solo se es "fariseo" a los ojos de otro. El llamado legalista se considera a sí mismo un practicante sincero. La acusación de legalismo de parte de sus adversarios "liberales" es para él una crítica injusta, propia de quienes faltan al respeto de la Ley.

El legalismo es, en cierto sentido, el resultado de la erosión de los principios en la vivencia religiosa. El legislador hubiese querido no solo suscitar el deseo de obedecer, sino la fuerza de amar. Pero, en la práctica, la debilidad humana genera ante la Ley dos tipos de reacciones opuestas: la imposición legalista de la autoridad, y el rechazo de toda autoridad.

Entre los diversos factores que fomentan el legalismo religioso, destaca la inseguridad ética, que impulsa al individuo o a la colectividad a renunciar al riesgo de la libertad a cambio de la seguridad que representa la sumisión ciega a una ley (o a un líder). Cualquier autoridad que se reclame de derecho sagrado tiene más posibilidades de dominar cuanto más fuerte y "religiosa" parezca. A nivel personal, el individuo, desestabilizado en sus sentimientos de impotencia y culpabilidad, busca en las claras consignas de una autoridad indiscutible una mediación y un apoyo que, a la larga, sustituyen a su fe y le hacen olvidar su necesidad de la gracia.

El legalismo se caracteriza, además, por su confusión de los valores esenciales. El legalista hace ciertas cosas porque son obligatorias y se

abstiene de otras porque están prohibidas, pero no discierne que las cosas no son "malas" porque están prohibidas, sino que la Ley las reprobaba porque no convienen, y que los mandamientos figuran en la Ley porque son necesarios y no a la inversa. Cuanto menos seguro esté de sus propios valores mayor será su tendencia a recurrir a la autoridad para defenderlos. Esto no es imputable solo a la tipología personal o a las desviaciones teológicas de la comunidad, sino, sobre todo, a la falta de libre adhesión a la práctica impuesta.

El problema del legalismo se agudiza cuando la identidad comunitaria se siente amenazada y necesita afirmarse. Sean cuales fueren los planteamientos eclesiales de los dirigentes, la tendencia a recurrir a las normas como instrumento de poder o para justificar posiciones de fuerza, aparece cada vez que la unidad de la fe es cuestionada o cuando la autoridad es contestada. El legalismo eclesiástico suele apoyarse en el dogmatismo. Bajo pretexto de defender la ortodoxia se excluye todo lo que no venga de la autoridad reconocida. Esto refuerza a su vez el clericalismo¹ o el sectarismo, según los casos. En ambas situaciones un grupo se atribuye el monopolio en la comprensión de la verdad.

Desde el punto de vista sociológico, el legalismo revela falta de solidez o profundidad espiritual. La misma inseguridad de los creyentes favorece la hipertrofia de la jerarquía y de su autoridad dentro del grupo, lo que a su vez refuerza su actitud infantilizante hacia los miembros, en un círculo vicioso sin salida fácil.

Desde el punto de vista ético, el legalismo representa el triunfo del formalismo y la primacía de normas y preceptos sobre las vivencias espirituales que comportan libertad y creatividad. Las prácticas religiosas se convierten en obligaciones, en lugar de actos de adoración que, por definición, tendrían que ser libres y voluntarios.

Desde el punto de vista teológico, el legalismo es una visión distorsionada de la salvación que tiende a sacralizar la función mediadora de las prácticas eclesiales. La importante misión de representantes de Dios confiere a los líderes una autoridad más o menos infalible, que excluye de entrada, por parte de los creyentes, cualquier cues-

1. Forma histórica de discriminación enquistada en algunas comunidades, en las que el clero, o un sector de él, se atribuye el privilegio de controlar el poder de decisión, en detrimento de la participación de la base en la gestión de la vida comunitaria.

tionamiento. En vez de ser estimulados a asumir los riesgos de su responsabilidad, los fieles son invitados a consultar a sus directores espirituales, sobre lo que se puede o no se puede hacer o creer. Estos, apelando a un documento/ley, los dispensan de tomar decisiones. Cada caso está teóricamente resuelto de antemano, a fin de poder determinar, sin lugar a dudas, la conducta a seguir, tanto en lo teológico como en lo ético. Como ejemplos de esa dirección cabe citar una buena parte de la legislación rabínica y del derecho canónico. El resultado viene a ser, más o menos, un sistema estructurado por la casuística, en el que prácticamente todo lo que no es obligatorio está prohibido.

No es de extrañar que contra esta religiosidad, hecha de prohibiciones y presiones, muchos se rebelen. Su herencia religiosa pierde su sentido si no da paso a una fe personal, arraigada en la libre entrega a Dios.

Problema espiritual

El problema está en que la Ley es una referencia necesaria, pero no lo es todo, ni en la religión ni en otras esferas. «El legalismo se introduce cuando la obediencia a los mandamientos no guarda relación directa con la fe.»² Ninguna conducta consecuente podrá limitarse a seguir al pie de la letra lo que diga un texto, aunque sea divino, porque este jamás podrá prever los infinitos casos de la vida (*cf.* Deuteronomio 17: 8-13). Ningún sistema jurídico responsable, y menos el basado en la palabra de Dios, puede limitarse al ejercicio mecánico y sin matices del derecho. Siempre será necesario un esfuerzo de actualización del espíritu de la Ley.³ En la vida surgen de continuo casos imprevistos a los que se pueden aplicar varias opciones y que deben ser resueltos apelando a criterios que trascienden lo estrictamente jurídico (*cf.* Juan 8).

2. E. F. Kevan, *La Ley y el Evangelio*, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1967, pág. 56.

3. B. S. Jackson, "Legalism and spirituality", en E. B. Firmage y J. W. Weiss (eds.), *Religion and Law: Biblical-Judaic and Islamic Perspectives*, Eisenbrowns, Winona Lake, 1990, págs. 243-261.

El estilo de vida del creyente se ve continuamente amenazado por las trampas del legalismo⁴ cuando, en vez de preguntarse –por ejemplo– si determinado comportamiento está en armonía con las propuestas de Dios, o si Cristo lo aprobaría si estuviera en nuestro lugar, se recurre a defender posiciones personales con argumentos del tipo: “La Biblia no prohíbe la guerra”, “Jesucristo también bebía vino”, “Siempre ha existido la pena de muerte”, etcétera.

Todo jurista sabe que, por muy bien desarrollada que se halle una ley en su reglamento, hay un desfase inevitable entre la legislación –necesariamente simplificadora– y la realidad. El espíritu de la ley va siempre más allá de la letra, y el deber del jurista es buscar la intención de la ley (*mens legis*) o, aún mejor, la del legislador (*mens legislatoris*).⁵ Por eso, ante cualquier caso se plantean dos preguntas: ¿Qué principio general contempla esta ley?, y ¿cómo aplicarla mejor a esta situación particular?

Ahora bien, buscar la intención última de las leyes bíblicas, lejos de ser una actitud “legalista” es una cuestión de espiritualidad, pues se trata de buscar la voluntad divina. Las normas, las instituciones, las doctrinas, la liturgia, son medios importantes en la búsqueda de la comunión con Dios, porque también la vida espiritual necesita pautas, y difícilmente puede progresar sin disciplina.

Como ya hemos visto, los mandamientos son pautas de conducta inspiradas por el amor (Ezequiel 20: 11-13, 19-20; cf. 11: 17-20; 18: 6-9, 30-31; 36: 24-28, etc.), y en ese sentido, pueden tener una función profundamente “santificadora”.⁶ Todo esfuerzo por observar la Ley desde esta perspectiva puede resultar, por consiguiente, un acto espiritual situado en las antípodas del legalismo ya que va en la dirección de la santidad (Levítico 19: 3, 6, 16: 1-21; 21: 1-9; Números

4. Una de las más graves constantes del legalismo es su sensibilidad a las faltas de los demás. El legalista, para justificarse de su incapacidad para respetar la Ley, necesita encontrar quien la transgreda más que él. Su denuncia del pecado lo “disculpa” de ejercer el discernimiento y, en última instancia, de poner en práctica el amor.

5. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, 2 q. 104: 2; cf. B. S. Jackson, “The ceremonial and the Judicial: Biblical Law as Sign and Symbol”, *JSTOT* 30 (1984): 25-50.

6. Maimónides ya decía que «reflexionar y meditar en los mandamientos, enseñanzas y actos divinos, hasta llegar a entenderlos y a disfrutar plenamente de su comprensión, en eso consiste amar a Dios» (*Sefer ha-Mitzvot*, Tercer Mandamiento).

15: 39-40), es decir, del placer de aceptar las propuestas divinas de todo corazón (Isaías 58: 13, 14).

El fariseísmo buscaba, a través de "la santificación de las obras" y por el camino del ejercicio de la voluntad⁷ lo que el Nuevo Testamento atribuye al resultado de la obra del Espíritu Santo. La diferencia reside en poner el énfasis en la voluntad humana o en la acción divina. Porque todo puede vivirse de forma legalista o de un modo espiritual.⁸ La propia oración de acción de gracias por los alimentos puede convertirse en una mera rutina vacía seguida por simple tradición o puede, al contrario, transformar la mesa en altar y la comida en un acto de adoración.⁹ Incluso el "amarás" de Jesús se puede contemplar desde una perspectiva legalista, como una obligación imposible, o desde una perspectiva liberadora, como una promesa del triunfo de la gracia divina sobre la incapacidad humana.

Desafío eclesial

La lucha contra el legalismo parece haber sido ya un problema en las iglesias apostólicas.¹⁰ No resulta fácil predicar una ética de inspiración evangélica en un medio a la vez judío y pagano. En un ambiente en que los miembros corren el riesgo de dividirse en justos, sabios y fuertes frente a pecadores, ignorantes y débiles, la función de la Ley cobra toda su ambivalencia, ya que el mismo conocimiento y la práctica de sus exigencias pueden convertirse en plataforma de discriminación y vanagloria. En respuesta a este desafío, el Nuevo Testamento propone un nuevo estilo de vida en el que la libertad personal y la fe común encuentran cada una el lugar que les corresponde.

7. *Berakot* 6-9. La intención era una condición *sine qua non* para que el cumplimiento de la Ley fuese meritorio; cf. *Hullin* 31ab.

8. La espiritualidad conlleva necesariamente la búsqueda de la voluntad divina. Los profetas critican la observancia de la Ley sin espiritualidad, por vacía, hipócrita y legalista, mientras animan todo esfuerzo sincero por respetarla en la comunión y la coherencia (véase Isaías 55: 1 a 56: 7).

9. E. G. White, *El Deseado de todas las gentes*, Publicaciones Interamericanas, Mountain View (California), 1971, pág. 615.

10. Ver, en particular, los relatos de controversias en los Evangelios (Marcos 2: 1-6; 7: 1-23; 12: 28-40 y paralelos) y los grandes pasajes sobre el tema en la catequesis paulina (1 Corintios 8-10; Romanos 14, etc.).

El valor universal de la Ley divina no puede hacer olvidar el carácter particular de los individuos, inmersos en las innumerables y cambiantes situaciones de la vida. Su conducta no solo resulta de convicciones, sino también de circunstancias de la educación, de la cultura y, sobre todo, del contexto social y religioso en el que se vive. De ahí una serie de inevitables tensiones. Aunque el evangelio integra la diversidad y se expresa en la plenitud de dones, la espontaneidad, la creatividad, el libre examen de la Escritura y el sacerdocio universal de los creyentes, el grupo prefiere la uniformidad, reclama el respeto de unas costumbres, y recela de los enfoques distintos, los cuestionamientos y las ideas nuevas.

Quizá más que ninguna otra sociedad, la comunidad eclesial, por su mismo empeño de fidelidad a la revelación divina, queda expuesta de modo permanente a la contaminación del legalismo. Para evitar este riesgo, no cabe mejor alternativa que su fidelidad a Jesús, que convierte a los creyentes en sujetos tanto más autónomos cuanto más teónomos (cf. 1 Corintios 9: 21). El "resto"¹¹ de los creyentes del tiempo del fin se caracteriza, precisamente, por aunar su respeto hacia la Ley con la fe de Jesús (Apocalipsis 14: 12). Su fidelidad y perseverancia los mantienen firmes en un mundo inseguro.

Mientras haya seres humanos capaces de equivocarse, la iglesia no podrá prescindir de la mediación de la Ley y de sus pautas de acción. Sin embargo, nada más peligroso que confundir la esfera teológica con el ámbito jurídico a secas. Los grupos e instituciones con pretensiones teocráticas (mesiánicas, totalitarias, místicas o carismáticas) se convierten fácilmente en tiranías, tanto más peligrosas cuanto más se empeñan en imponer sus consignas en nombre de la Ley divina.

La tendencia a legislar en esferas que en realidad pertenecen al Espíritu, lleva a tratar como cuestiones de derechos y deberes, o de infracciones y sanciones, asuntos en los que sería preferible aplicar la orientación espiritual o la cura de almas. Por eso, la imprescindible mediación de la Ley necesita acompañarse siempre de la reflexión espiritual.

11. Esta expresión, procedente del griego *leimma*, "lo que subsiste de un todo", se aplica en la Biblia a la parte del pueblo de Dios que se mantiene fiel a la alianza (X. Léon-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento*, Cristiandad, Madrid, 1977, págs. 379-380).

Al insistir Jesús en la importancia de poner las relaciones por encima de los comportamientos, nos pone en guardia contra dos tendencias susceptibles de corromper cualquier esfuerzo moral. Por una parte, la de situar las leyes por encima del hombre en vez de a su servicio; y, por otra, la de permitir que imposiciones humanas oscurezcan la intención de la Ley y sus verdaderas exigencias. El respeto a los mandamientos forma parte de los requisitos del amor (*agape*), solo posible en un clima de libertad responsable.

La iglesia tendrá que luchar hasta el final para guardar el difícil equilibrio entre la unidad entre los creyentes y la libertad del Espíritu (véase 1 Corintios 12: 5 ss. y 14: 37) o entre la universalidad de las normas y la singularidad de los casos. El hecho de ser guardiana de un depósito sagrado no debe hacerle olvidar que su función es principalmente profética, es decir, abierta al futuro e inspiradora de pautas adaptadas a las nuevas situaciones.

La superación del legalismo requiere una toma de conciencia semejante a la de Pablo, que lleve a descubrir que, paradójicamente, querer imponer la Ley de modo inflexible es actuar en oposición a su espíritu. Sus epístolas nos ponen en guardia contra el riesgo de utilizar la Ley para justificación propia, mostrando que la solución contra el legalismo no es el antinomismo, sino la edificación, ya que el antilegalismo puro y duro está mucho más cerca del legalismo de lo que pudiera parecer.

En realidad, la superación del legalismo solo puede conseguirse con una actitud abierta al Espíritu, arraigada en el evangelio y empeñada en la libertad de conciencia. Para evitar el legalismo no se requiere distanciarse de la Ley, sino tener presente que ella no exige ser cumplida por nuestros propios medios. Dios siempre se ha ofrecido a ayudarnos a realizar lo que pide. Su Ley es un don inseparable de sus promesas. Estas son la garantía final de su eficacia¹².

12. H. Mottu, "Comment dépasser le légalisme aujourd'hui?", *Loi et Évangile*, Labor et Fides, Ginebra, 1981, págs. 196-200.

25

Ley y gracia

«No estáis bajo la Ley sino bajo la gracia.»
Romanos 6: 14

PARA SU EQUILIBRIO espiritual el hombre necesita a la vez la Ley y la gracia. Es decir, normas que lo orienten y la posibilidad de recuperar el rumbo cuando se extravía. Nadie habrá descrito esta doble necesidad de un modo más lúcido que Franz Kafka en *El proceso*.

Este enigmático relato narra la lucha de un hombre en libertad provisional –llamado Josef K.– que busca hasta su último aliento en un mundo mezquino, injusto y corrupto, una instancia suprema, justa y noble que resuelva su caso. En su recurso a los tribunales no encuentra solución alguna. En realidad, nadie ayuda a nadie en el mundo sin valores, superficial y siniestro de K. La piedad de su propia madre, fruto de su vejez, suscita en él «un sentimiento cercano a la repulsa».¹ Lo único que mantiene su lucha es su necesidad imperiosa de justifi-

1. F. Kafka, *El proceso*, [Hay múltiples ediciones en castellano. Véase, por ejemplo, la de Editorial Alba, Madrid, 1997.]

cación. Porque K. parece presentir la existencia de un tribunal supremo al que no consigue acceder y cuya justicia necesita.

Su visita fortuita a la catedral no le aporta más que desánimo. Aunque la buena intención del capellán de la cárcel parecía fuera de dudas, K. espera en vano que el sacerdote le muestre cómo salir de la encerrona de su proceso o cómo soslayarlo.² Su predicación no ofrece ninguna vía de escape.

Su extraña parábola del campesino inmovilizado ante una misteriosa puerta abierta, subraya la dificultad que tiene el ser humano de encontrar por sí solo la salida a sus problemas aunque nada se lo impida realmente. Un centinela parece prohibir la entrada, pero en realidad «se eclipsa ante la puerta, abierta como siempre».³ Si el hombre no intenta entrar, no puede reprochárselo a nadie. Los obstáculos que le impiden penetrar en el ámbito misterioso de la ley se deben a su propia imaginación y a sus temores. La entrada le está destinada. Su deseo de adentrarse en aquel fascinante lugar se acompaña de una indecisión que roza la complacencia. Paradójicamente, ambos impulsos se refuerzan entre sí. Pero el hombre no se atreve a enfrentarse con la ley, ni con la luz que brilla más allá de ella.⁴

K. también desea comparecer. Pero como no sabe si el juicio lo va a absolver o a condenar, difiere constantemente su comparecencia con reticencias y pretextos desprovistos de fundamento, que lo encierran sin salida en un túnel de confusión y dudas, a la vez falso y verdadero, real e imaginario.

Así pues, la ley es a la vez buscada y rechazada hasta la muerte, en un desgarró que revela al mismo tiempo la necesidad de ser justificado y el miedo a ser condenado. Para K. su arresto supone la doble toma de conciencia de ser a la vez culpable y víctima. Abrumado por esta revelación contradictoria, persuadido al principio de su inocencia, acabará por aceptar su condena al mismo tiempo que siente cada vez más fuerte el deseo de ser absuelto.⁵

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. J. M. Gliksohn, *Le procès de Kafka*, Hatier, París, 1972, págs. 44-45.

La estructura del relato consiste en la eliminación progresiva de todas las soluciones que podrían aliviar la atormentada existencia de K., hasta llegar a la conclusión de que no tiene escapatoria. La solución al drama humano está más allá del hombre, velada por un enigma.

Su esperanza estaría en un juicio final, aplazado indefinidamente por ignorar cómo hacerle frente. ¿Por qué delitos, culpas o pecados va a ser juzgado? El desconcierto de ignorar sus propias faltas es parte de la tortura, ya que K. se intuye responsable de acciones y omisiones de las que no tiene plena conciencia.⁶

Y es que existir es un proceso. El hombre —como señala Kafka— se sabe culpable hasta en el fondo de su inocencia. Su propia naturaleza ha quedado afectada y arrastra en sí misma la necesidad de asumir la culpa y de recibir la absolución. Para liberarse de esta angustia haría falta conocer las intenciones del juez supremo. El reo sabría entonces dónde va y qué camino seguir. En cambio, al ignorar algo tan importante se pasa la vida huyendo. Juzgado —absuelto o condenado— quedaría libre de la tortura. Pero como no puede evitar temer al juicio, con mil artimañas y excusas, intenta escapar, sabiendo a la vez que sin juicio no hay reposo. Solo queda la angustia y el deseo atormentado de la gracia.

Todo el mundo ha reconocido en la obsesión de K. el propio drama de Kafka, su dificultad de asumirse, de absolverse, su necesidad existencial de justificación. El "proceso" es la historia trágica, misteriosa, de la vida convertida por el propio ser humano en cárcel abierta, de la que no tiene ninguna posibilidad de escapar por sí mismo. Su indiscutible mérito es relatar con una clarividencia dolorosa y con una honradez tan lúcida como desesperada, su propio drama ante los grandes interrogantes de la existencia. Enfermo, solitario, desarraigado de los suyos y de su tradición, perdido entre los laberintos de un mundo cruel, su arte está en haber sabido sacar de sus problemas personales una parábola viva de la condición humana. Su drama es el de toda la humanidad.⁷ Al contar su propio destino, cuenta a la vez el del enfer-

6. B. Groethysen, *Introduction à Le procès*, Gallimard, París, 1933, pág. 26.

7. Junto a M. Brod, que veía en *El proceso* el eterno problema de Job, Paul Claudel vislumbra «la expresión de un Kafka judío que en el umbral del cristianismo, tropieza y cae, ciego, sin comprender lo que busca», *Figaro littéraire*, 78, 18 octubre 1971, pág. 12.

mo desahuciado, el desterrado de guerra, el inocente perseguido, el criminal fugitivo, el de todo ser humano en busca a la vez de justicia y de perdón, expresando a gritos, sin saberlo, su necesidad de gracia.

Oposición discutible

En el contexto bíblico, la relación entre Ley y gracia es también una cuestión compleja que se presenta a primera vista como antagónica, ya que enfrenta las exigencias divinas para el hombre y la obra del propio Dios en favor de la salvación humana.

Además, la cuestión es tradicionalmente polémica, ya que estas nociones no designan lo mismo para todo el mundo. Por consiguiente, la percepción de esta relación será distinta para quienes entienden por Ley el conjunto de toda la revelación (en ese caso Ley y gracia son compatibles), que para quienes asocian el código mosaico al legalismo (en ese caso Ley y gracia se oponen).

Dejando de lado las controversias sobre el tema en la historia de la iglesia, nos ceñiremos a la relación entre la Ley y la gracia en la Biblia para volver finalmente a la vida cotidiana.

Quien más nos habla del conflicto entre Ley y gracia, es sin duda alguna Pablo, el cual contrapone estas dos realidades para resaltar sus funciones diferentes en la economía cristiana. Como se ha expuesto, para muchos de sus contemporáneos el centro de gravedad de la vida religiosa se había desplazado de la comunión con el Dios libertador a la preocupación por el cumplimiento de la Ley. Los escribas habían elaborado en torno a la Torá un espeso cerco de disposiciones de "letra pequeña" que intentaban reglamentarlo todo, haciendo de esta una pesada carga. De una Ley al servicio de la alianza estaban haciendo una finalidad en sí.

Aunque el Antiguo Testamento parece situarse bajo el signo de la Ley, en realidad, una lectura atenta nos permite descubrir que la Ley forma ya parte de la revelación de la gracia⁸ puesto que su objetivo es ayudarnos a vivir más y más felices. Como sabio educador, debía condu-

8. El Salmo 119: 29 dice: «Dame la gracia de tu Ley» (cf. 119: 127), identificando Ley y gracia como expresiones del amor de Dios que quiere, a través de sus preceptos, ayudarnos a vivir más y mejor, aquí y siempre.

cir a la humanidad durante los años de su minoría de edad espiritual hasta la libertad de una alianza renovada (Gálatas 3: 24-29).

Si analizamos en detalle el contenido y las funciones de la Ley en el marco de la Biblia, veremos que el centro de esta es la gracia, es decir, la voluntad divina de salvar a la humanidad y los medios puestos en acción para conseguirlo.⁹ Las Escrituras hablan, sobre todo, de los indicativos de Dios, de lo que este ha hecho, hace y hará para recuperar al hombre. Sus numerosos imperativos, normas y leyes expresan lo que Dios propone al ser humano, pero no para llegar al más allá sino para vivir en el "más acá" cotidiano.

Los textos bíblicos dejan bien claro que la salvación es una empresa divina: «Porque por gracia habéis sido salvados, por medio de la fe; y esto no proviene de vosotros, pues es don de Dios: No a base de obras, para que nadie se gloríe» (Efesios 2: 8-9). Mediante la fe no "obtenemos" la salvación, sino que manifestamos, al contrario, que aceptamos la salvación que se nos ofrece sin merecerla. Dios viene a nuestro encuentro sin antes haber exigido que nos "portemos bien". Primero nos acoge y después nos enseña cómo vivir. Esta verdad básica se denomina teológicamente "justificación por la fe".

Los primeros cristianos se plantearon muy bien la cuestión de la función de la Ley en una teología de la gracia. La polémica entre los judeo-cristianos de Jerusalén y los pagano-cristianos de Antioquía sobre la necesidad de la circuncisión, gira en torno a una pregunta esencial: ¿Cómo se obtiene la salvación: observando la Ley o aceptando la gracia?

La gran ruptura entre la iglesia y la sinagoga, iniciada con Jesús, se consumó sobre ese punto a partir de Pablo. El debate entre la Ley y la fe no hubiese provocado jamás este cisma si se hubiese tratado simplemente de escoger entre legalismo y espiritualidad. Pero ahí aparece el problema. El judaísmo ortodoxo sabía desde siempre que la Ley era más que un texto, y que su contenido espiritual requería una interiorización sin la cual corría el riesgo de convertirse en una parodia grotesca de la voluntad de Dios. Las enseñanzas de Jesús y Pablo se situaban, pues, en la vanguardia del judaísmo más auténtico.

9. Como lectura de iniciación sobre el tema, véase: E. F. Kevan, *La Ley y el Evangelio*, Ediciones Evangélicas Europeas, Barcelona, 1967.

Para el fariseísmo la justificación del hombre se halla «entre los cuatro codos del cumplimiento de la Torá».¹⁰ Para los cristianos la salvación es obra del Mesías y no procede de la observancia de una Ley redentora sino de la gracia del Redentor.

Triple liberación

La Epístola a los Gálatas surge en el calor de este primer debate que dividía a la iglesia (Gálatas 2: 11-14). Pablo resalta, con su poderosa argumentación teológica, la fuerza liberadora del evangelio de Jesús frente a la reinante –aunque indeseada– esclavitud de la Ley (Gálatas 4: 1-25). Más tarde, en la epístola a los Romanos, abordará el problema con más serenidad y de modo más matizado. En ambos escritos Pablo explica que la obra de Cristo aporta una triple liberación: del pecado, de la ley y de la muerte.

1. El objetivo inmediato de Cristo es liberar al creyente de la esclavitud del pecado. Como el ser humano está metido en tantos problemas de los que no puede salir por sí mismo, la solución solo es posible por gracia, es decir, por la vía de una amnistía.¹¹
2. Esta conlleva la liberación de la condena. La Ley reprueba el pecado, pero no proporciona la fuerza necesaria para evitarlo. En el estado actual de la humanidad, esta situación suscita unas veces desánimo y otras rebelión (Romanos 7: 2-25). Cristo nos libera simultáneamente de la ley como conciencia de nuestro fracaso y como pretexto de justicia propia, mostrándonos en su gracia la vía de escape.
3. Finalmente, Cristo nos ofrece la liberación de la muerte, consecuencia del pecado, dándonos acceso a la vida eterna (Romanos 6: 8-11, 13; 1 Corintios 15: 20-22, 55-57), gracias a una reinserción o regeneración definitiva.

Esta triple liberación se realiza en tres fases:

1. En una primera fase, que podríamos llamar *histórica*, Cristo asume la naturaleza humana caída hasta más allá de los límites de la muer-

10. Una antología voluminosa no bastaría para mencionar todos los textos de la literatura talmúdica y mística que hablan del poder redentor de la Torá.

11. Véase de modo especial Romanos 1: 18, 6: 1-4, 14, 20-23, etc.

te, y misteriosamente abre así una vía de redención.¹² Nuestra libertad queda marcada definitivamente por el signo de su cruz.

2. En una segunda fase, que podríamos llamar *personal* o *existencial*, el creyente hace suyo el triunfo obtenido por Cristo, y experimenta así por fe un auténtico nuevo nacimiento simbolizado por el bautismo.
3. En una última fase, que podríamos llamar *espiritual*, y que dura el resto de la existencia, el poder del Espíritu (Gálatas 5: 16-25; cf. Filipenses 4: 13) produce sus frutos de liberación progresiva del pecado y, como consecuencia, de la Ley que condena.¹³

Este proceso de liberación trasciende esta vida. Aquí, nuestra libertad es siempre precaria y provisional, en espera de la libertad definitiva. Si bien Dios desea, ya y ahora, liberación y obediencia, promete, sobre todo, una liberación y una obediencia más plenas en el futuro. La Ley estipula lo que pide hoy, a la vez que anuncia lo que promete para mañana. Remitiéndonos al poder de la gracia, las propuestas divinas a optar por lo mejor actúan ya, en realidad, como medios de gracia. Respetar la Ley no es sino el resultado de aceptar la salvación hasta sus últimas consecuencias.

Ley y gracia pues, como letra y espíritu, forma y fondo, no se oponen ni excluyen ontológicamente, sino que se complementan, constituyendo orgánicamente un todo inseparable. Los que oponen Ley y gracia olvidan que «la letra que mata» y «el espíritu que da vida» (2 Corintios 3: 6), se refieren originalmente a la misma Ley. La primera, en su frialdad jurídica, y la segunda, en su dimensión espiritual. Ver la Ley en oposición a la gracia es teológicamente absurdo, porque ambas vienen de Dios. Este da su Ley a su pueblo liberado para ayudarlo a permanecer libre en su camino hacia la tierra prometida, y llevarlo cada vez más cerca de su ideal, no para dificultarle la vida o imponerle una nueva esclavitud. La gracia, lejos de oponerse a la Ley, «nos enseña a vivir en este mundo correctamente [...] para rescatarnos de toda maldad y preparar un pueblo deseoso de practicar el bien» (Tito

12. Véase Gálatas 5: 1. Que una sola acción de un solo hombre pueda cambiar el destino de la humanidad es una idea profundamente arraigada en la tradición bíblica. Romanos 5: 12-21. Cf. Heschel, *Les batisseurs du temps*, Éd. de Minuit, París, 1957, pág. 13.

13. A esta obra se la llama en la Biblia «santificación» (Gálatas 2: 19).

2: 11-14). Como dijo Agustín: «Promulgóse la Ley para que se buscara la gracia, y otorgóse la gracia para que se cumpliera la Ley.»¹⁴

Amor y Ley

La oposición entre amor y Ley, como si se tratase de dos polos irreconciliables, tampoco tiene base bíblica. Desechar la observancia de los mandamientos alegando que lo que importa es el amor, como si ambas realidades fuesen incompatibles, no tiene sentido.

En efecto, quien ama con todo su corazón, con toda su alma y con todas sus fuerzas, no vive bajo la Ley sino bajo la gracia, ya que el que obra por amor es libre. Pero amar a Dios supone aceptar su voluntad. La Biblia insiste en que los mandamientos conservan siempre su vigencia (Mateo 5: 18-21), porque sin la realidad concreta de la acción, las promesas de amor no son más que palabras.¹⁵ De ahí que, en la tradición hebrea, se afirme que «el cumplimiento de la *mitsva* (mandamiento) es indispensable para su comprensión».¹⁶

En realidad, cada mandamiento requiere, para ser observado plenamente, una enorme dosis de amor. Para el observador exterior (como para quien ve moverse a lo lejos a alguien que toca un instrumento, pero no llega a percibir la música) se trata de gestos cuya ejecución mecánica parece carente de sentido. Sin embargo, quien los vive desde su intención experimenta una vivencia en la que las nociones de "letra" y "espíritu" coinciden. Al actuar por amor trasciende la dicotomía entre Ley y gracia y, en este esfuerzo de unificación, la Ley pierde la aspereza de sus imperativos presentes en beneficio de sus indicativos y de sus futuros.

El proyecto divino es transformar al ser humano mediante el triunfo del amor. Empleando el lenguaje del Antiguo Testamento, se trata

14. Agustín de Hipona, *De spiritu et littera*, 19: 34; cf. G. Söhngen, *La Ley y el Evangelio*, Herder, Barcelona, 1966, págs. 109-137.

15. Incluso los místicos judíos, que rebuscan el significado alegórico de la Escritura y consideran que el sentido oculto es superior al sentido obvio e inmediato, afirman constantemente que, a pesar de todo, el secreto de la fe reside en el respeto de su literalidad (A. Heschel, *Man's Quest for God*, Nueva York, 1954, citado en A. Neher, *Moïse et la vocation juive*, Seuil, París, 1956, pág. 171).

16. A. Neher, *ibíd.*, pág. 149.

de conseguir la «circuncisión de los corazones» (Deuteronomio 10: 16; Levítico 26: 41). De los corazones avaros de los ricos, de los corazones resentidos de los pobres, de los corazones crueles de los opresores, de los corazones de piedra de los indiferentes, de los corazones enemistados de tantos seres.¹⁷ Cuando en el Sermón del Monte Jesús resume sus enseñanzas sobre la vida cristiana, subraya el valor de los motivos por encima de los comportamientos, el espíritu de la Ley por encima de su letra, la gracia más allá de la Ley. El que «la Ley fue dada por medio de Moisés, pero la gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo» (Juan 1: 17), significa que este, mediante su Espíritu, produce en el creyente actitudes que no solo cumplen sino que superan las exigencias de los mandamientos.¹⁸

En la parábola del buen samaritano (Lucas 10: 30-37), Jesús denuncia cómo en nombre de la Ley, el sacerdote y el levita pasan de largo, al lado de un herido muriéndose en la cuneta, amparándose en que el reglamento les prohibía tocar sangre o cadáveres humanos. En nombre de la gracia, sin embargo, el samaritano se hace cargo del herido y lo lleva al puesto de socorro más cercano, gozoso de haber llegado a tiempo para salvar una vida.

Transgresión y gracia

Una faceta esencial de la Ley divina es que esta se anticipa a nuestras transgresiones. Teniendo en cuenta la fragilidad de la naturaleza humana, el egoísmo y la cobardía, que echan a perder reiteradamente nuestros buenos propósitos, Dios no se limitó a indicar con unas leyes el camino de la libertad. Como vimos ya a través del ritual del santuario, anticipo de la salvación anunciada, nos mostró además cómo superar las inercias que nos dominan, a pesar de nuestros fracasos.

La revelación divina repite sin cesar que la reconciliación y el perdón son todavía posibles. Que reparar las faltas no es negar los errores o reprimirlos en el fondo del subconsciente, ni culpabilizarme sin fin intentando compensar mis equivocaciones con sacrificios y peni-

17. El plan de Dios propone, además, la circuncisión de las instituciones: el culto debe ser un anticipo de la salvación prefigurada, el sacerdocio una plataforma de servicio, etc.

18. Véase Gálatas 5: 22-23; Romanos 13: 8-10.

tencias, ni suicidarme, aplastado por el peso del remordimiento. Es confesar fallos e insuficiencias, desprenderme del lastre de mis caídas, tomar en serio el poder liberador del Espíritu y aceptar, con el perdón, un futuro nuevo.

No es que así pueda liberarme existencialmente de mi pasado, ni que este haya desaparecido. Es que incluso el tiempo perdido puede convertirse en tiempo salvado, cuando Dios se hace cargo de él. Todo lo negativo de mi historia queda en manos de su misericordia y no en el infierno de mi subconsciente, definitivamente fuera de mi alcance. Comprendo que necesito arrepentirme de mis errores, pero sin necesidad de torturarme de manera indefinida. Sería tomar mi perdón a la ligera, olvidando el alcance infinito de la gracia. Si me ha liberado del peso aplastante del pasado, me puede liberar también de sus consecuencias. Gracias a mi nueva libertad, puedo proseguir mi camino con nuevas fuerzas, sabiendo que mi vida puede volver a empezar, sobre mejores bases.

La gracia de Dios —es decir, su amor— se revela no solo en el hecho de perdonar nuestros errores pasados, sino también en el de ayudarnos a superarlos. Si la Ley es el texto de una alianza con un pueblo liberado, basada en la gracia absoluta de un Dios que toma a su cargo un pueblo de esclavos para convertirlo en depositario de su revelación, el Salvador quisiera convertirse en Señor de los liberados. Podríamos decir que a través de su Ley y de su gracia, divide la historia humana en dos partes y con dos posibles finales: «Antes de que yo interviniese en tu vida, eras esclavo; ahora, si dejas de intervenir, seguirás siéndolo. En cambio si aceptas mis planes, un día serás por fin verdaderamente libre.»

Así pues, para aceptar el evangelio de la gracia no es necesario abandonar la Ley sino nuestro concepto equivocado de ella. Su viejo texto podemos verlo como un código penal o una carta de manumisión y de esperanza, como una obligación imposible o una promesa alentadora, como una restricción impuesta o un magnífico regalo.

Lo importante es la perspectiva, y esta dependerá de si hemos comprendido que quien nos ha liberado de Egipto, el único capaz de liberarnos de las demás esclavitudes, no exige nada que no dé. Al contrario, dice textualmente: «Sin mí, nada podéis hacer» (Juan 15: 5).

Quien fue capaz de morir en una cruz por nosotros, jamás puede querer que nos separemos de él.

Por eso, más allá de su Ley —a la vez barrera y camino—, y a través de su gracia —a un tiempo don y promesa—, nuestro juez, pero también nuestro padre celoso y novio amante nos invita a compartir su vida para siempre (Juan 3: 16).¹⁹

19. «Nadie puede presentar correctamente la ley de Dios sin el evangelio, ni el evangelio sin la ley. La ley es el evangelio sintetizado, y el evangelio es la ley desarrollada. La ley es la raíz, el evangelio su fragante flor y fruto». (E. G. White, *Palabras de vida del gran Maestro*, Pacific Press, Boise (Idaho), 1971, pág. 99).

26

Hacia una nueva ética

«El cumplimiento de la Ley es el amor.»
Romanos 13: 10

NUESTRA SOCIEDAD busca nuevos valores. Perdida la confianza en sus referencias de siempre, lo que parecía inamovible se ha modificado. Lo inaceptable es ahora común. Las viejas autoridades han sucumbido ante nuevos criterios.¹

La tecnología, con su evolución imparable, ha impulsado al hombre a unos cambios de estilo de vida que, por su carácter masivo y constante, lo han desarraigado espiritualmente.

Desacreditada la moral, acusada de alienar al hombre, la opción por la transgresión ha pasado a ser tan aceptable como la opción por el respeto. La fiebre del triunfo personal a toda costa ha elevado el egocentrismo a la categoría de virtud. La generalización de unos medios de comunicación infantilizadores de la personalidad ha desestabilizado nuestras convicciones, distrayendo al individuo de la vía de la soli-

1. E. C. Smith, "The Ten Commandments in Today's Permissive Society: A Principleist Approach", *Southwestern Journal of Theology*, vol. 20 (1977), págs. 42-48.

daridad. Si los delitos de finanzas superan a todos los demás delitos contra la propiedad, en ninguna esfera la irresponsabilidad parece haber llegado tan lejos como en la brutal indiferencia con la que el ser humano contempla la violencia sobre otros. Los educadores atribuyen el malestar moral de nuestra sociedad a la búsqueda desenfrenada de placer y de dinero fácil. «El permisivismo no solo ha sido un fracaso: ha sido un desastre.»² La fuerza de la convicción ha dejado paso a la inercia de la indiferencia. Estamos ante el rechazo de cualquier criterio objetivo y externo, el abandono de las propias nociones de “bien” y “mal”. Es el triunfo de la filosofía expresada por Hemingway: «Es moral lo que te hace sentir bien después de haberlo hecho, e inmoral lo que te hace sentir mal.»³

El verdadero problema es que no quedan indicadores en las encrucijadas de nuestras decisiones. El hombre se pierde sin un norte entre horizontes cambiantes, víctima de su vacío.⁴

Quizá por ello, después de haber combatido la noción misma de “ley”, incluso en el terreno religioso, hoy se percibe en diversos ámbitos de nuestro mundo, desde la política a la biología, un resurgir del interés por la ética.⁵ La gravedad de la situación incita a una nueva reflexión sobre la Ley, pero no facilita el análisis sereno del tema. La omnipresencia ineludible de tantas leyes (civiles, laborales, económicas, etc.) en nuestra vida cotidiana, cuestiona los fundamentos de una ética válida para todos.

Así predomina en nuestros días una actitud colectiva muy ambigua, mezcla de descontento y desencanto, ante las cuestiones morales. Por una parte, se observa un marcado rechazo individual de todo lo que signifique autoridad, una exigencia de independencia, de no injerencia tanto del estado como de las instituciones religiosas en los asuntos personales; y por otra, se hace sentir una insistencia creciente ante

2. J. Dobson, *Dare to discipline*, Tyndale, Nueva York, 1971, pág. 3.

3. H. Marcuse, “The Second Sexual Revolution”, *Time*, 28 enero 1974, pág. 54 (“What is moral is what makes you feel good after, and what is immoral is what makes you feel bad after”).

4. R. Badenas, “No solo de pan vive el hombre”, *Salud* 41(1996), págs. 14-15.

5. L. Rumpf, *Introduction a Loi et Évangile: héritages confessionnels et interpellations contemporaines*, Labor et Fides, Ginebra, 1981, págs. 10-11.

las autoridades para conseguir que estas intervengan en cuestiones éticas de interés común. Por ejemplo, tanto los sectores que luchan para conseguir el libre uso de alucinógenos como los que abogan por lo contrario, exigen responsabilidades al gobierno respecto del deterioro de la seguridad ciudadana causado por las toxicomanías.

Esta exigencia de permisividad en lo personal y este moralismo cada vez más presente en lo colectivo, afectan en especial al ámbito de la ética, objeto, si los hay, de conflictos, tensiones y cambiantes prejuicios. Jesús ya se lamentaba de los religiosos de su tiempo que «colaban el mosquito y tragaban el camello» (Mateo 23: 24), es decir, eran intransigentes en asuntos secundarios y permisivos en cuestiones de importancia vital. Hoy, como entonces, los seres humanos seguimos tragando camellos —e incluso caravanas de ellos— y colando mosquitos a veces imaginarios.

No cabe duda de que la mayor necesidad de nuestro tiempo es descubrir o recuperar un código ético que pueda dar al ser humano una escala de valores aceptable para este momento crítico.

A lo largo de la historia se han hecho innumerables esfuerzos intentando sentar las bases del comportamiento humano sobre fundamentos sólidos. Los principales argumentos con los que se justifican las diversas doctrinas éticas siguen resonando todavía en el cambiante mercado de las ideas.

Los principales códigos éticos

La ética del placer (hedonismo) es sin duda la más popular. Su lema acuñado con gran fortuna por Horacio es *Carpe Diem* ("cosecha al día"), es decir, disfruta del momento presente. En una dirección similar se ofrece la ética de la felicidad, propuesta por Epicuro, que privilegia los placeres del espíritu tanto como los del cuerpo, para intentar alcanzar el mayor grado de satisfacción posible, o en su defecto la impasibilidad (estado sin sufrimiento), ya que la felicidad, en realidad, no es más que un ideal tan precario como vulnerable.⁶

6. Aristipo de Cirene, discípulo de Sócrates, proponía, como norma de conducta, la *ekratēia*, es decir, «la capacidad de vivir en sociedad disfrutando al máximo la satisfacción de tus propios deseos».

Resultados muy cercanos aportan los sistemas éticos de inspiración naturalista. Partiendo del principio de que todas nuestras acciones están sometidas al determinismo de las leyes naturales, en particular las de la biología, las éticas "biologistas" y "vitalistas" se inspiran esencialmente en el darwinismo, reducido a su tesis central de la lucha por la vida y de la selección natural. Los apologistas de la ley del más fuerte, de la superioridad de unos grupos humanos sobre otros, etcétera (ideas favoritas de racismos y nazismos), enarbolan la tesis sostenida ya contra Sócrates por Calicles,⁷ según la cual, no solo es "natural" que el fuerte pueda con el débil, sino que es preferible. Al identificar lo natural con lo frecuente y lo bueno con lo ventajoso para algunos, se sitúan como Nietzsche "más allá del bien y del mal" y, por consiguiente, en las antípodas de la ética. Admitir la hipótesis de que todo lo que ocurre está rigurosamente determinado por las leyes naturales, excluye de entrada el que se pueda exigir a nadie responsabilidad alguna por sus acciones.

La ética del interés (utilitarismo), desarrollada en el siglo XVIII por Jeremy Bentham, se inspira en el pragmatismo de las teorías económicas de la época. Según esta doctrina, la virtud ética estriba en obtener el "máximo bienestar para el mayor número de beneficiarios", teniendo en cuenta los criterios de duración, extensión, rentabilidad, etcétera. John Stuart Mill, educado por su padre según la moral de Bentham, intentó corregir algunas de sus deficiencias señalando la importancia de la calidad del bienestar. Así dirá que «más vale ser un hombre desventurado que un cerdo satisfecho, o un Sócrates desdichado que un imbécil feliz». Mill se enfrenta, como todos sus precursores, con la irreductible dificultad de armonizar lo que contribuye en cada caso a la felicidad personal con lo que resulta "socialmente" útil,⁸ y concluye con la necesidad de explorar otras soluciones.

Una vía nueva buscará la ética del sentimiento (altruismo). Según la doctrina preconizada por Adam Smith, el ideal moral consiste en actuar de modo que un observador imparcial pueda simpatizar con nosotros. Arthur Schopenhauer encuentra el fundamento de su moral

7. Platón, *Gorgias*.

8. En su obra *El utilitarismo* (1863), J. S. Mill intenta conciliar doctrinas morales tan diversas como el estoicismo y el cristianismo con el racionalismo y el positivismo.

en el sentimiento de compasión, del que proceden la justicia y la caridad. J. J. Rousseau exalta asimismo la solidaridad que permite abandonar nuestro interés para tomar en cuenta el del otro.⁹ Auguste Comte concede también al altruismo el valor máximo en el seno de la escala de la moral positiva, porque intenta «hacer prevalecer, en la medida de lo posible, los instintos simpáticos sobre los impulsos egoístas, la sociabilidad sobre el personalismo».

Llevando la reflexión todavía más lejos en esta dirección, la ética del deber busca el origen del imperativo moral en una Razón primera situada en el mundo de las ideas (Platón), en Dios¹⁰ (morales religiosas), o en nosotros mismos (Kant). Aunque Kant afirma que la moral no se puede fundar «ni en el cielo ni en la tierra», ni siquiera en la experiencia, ya que de «lo que se hace» no se pueden sacar las reglas de «lo que se debe hacer», concluye que las raíces del deber no pueden encontrarse más que en un a priori universal, a saber la razón, que hace de cada uno de nosotros a la vez legisladores y sujetos de la ley moral. Actuar éticamente es obedecer al imperativo categórico que nos ordena a cada uno a cumplir con nuestro deber independientemente de las circunstancias y en plena autonomía.¹¹

La ética cristiana tiene diversos elementos comunes con algunas de estas doctrinas y ha influido poderosamente sobre otras. Sin embargo, se distingue de todas. De las teorías éticas del placer, del bienestar y del interés, se diferencia en que la felicidad, individual o social, no es su objetivo primero, sino su consecuencia última. La ética del evangelio comparte los valores altruistas de las morales del sentimiento y muchos elementos de la moral positiva.¹² Pero a pesar de la importancia que concede a la conciencia (1 Corintios 8: 7-13; Romanos 14: 13-23; 7: 1-7),

9. Siguiendo el modelo del *consensus vital* que reina entre las partes del organismo, el solidarismo de Léon Bourgeois desemboca en el concepto ético de la solidaridad como bien común (*Essai d'une philosophie de la solidarité*, 1902).

10. Así, para Duns Escoto, el homicidio solo es pecado porque Dios lo ha prohibido, y no lo sería si él no lo hubiese proscrito.

11. *L'univers documentaire, Dossier Axis*, Hachette, París, 1994, t. 7, págs. 150-151.

12. «Por lo demás, hermanos, todo lo que es verdadero, todo lo honesto, todo lo justo, todo lo puro, todo lo amable, todo lo que es de buen nombre; si hay virtud alguna, si algo digno de alabanza, en esto pensad» (Filipenses 4: 8).

la ética bíblica tampoco puede asimilarse a una moral del deber kantiana, en la que Dios ocuparía el lugar de la razón práctica.

A primera vista podría parecer que la ética bíblica es una ética de la Ley, es decir, de la obediencia.¹³ Sin embargo, esa obediencia esperada por el legislador no es una condición, sino la consecuencia del amor suscitado por el Salvador. Se trata de "amar y guardar los mandamientos", en este orden preciso (Deuteronomio 11: 13, 22; cf. 10: 12). Por eso quizá podría definirse mejor como una ética de vocación,¹⁴ en el sentido de que el Legislador es a la vez el autor de la salvación de sus súbditos y de sus espléndidas promesas de futuro (Deuteronomio 6: 20-25).

Una lectura rápida de ciertos textos (Deuteronomio 6: 17-19; cf. 11: 8-32) haría pensar que esta ética se resume en la Regla de Oro: "No hagas a los demás lo que no quieras para ti", o formulada positivamente: «Trata a los demás como deseas ser tratado» (Mateo 7: 12). Acercando este planteamiento al de la ética del interés y de la del bienestar, algunos han deducido que todo se reduce a un comportamiento calculado con vistas a una felicidad futura. De ahí al concepto de la salvación por las obras no hay más que un paso. Si la propuesta divina fuese "obedece mis leyes y te bendeciré" la lógica respuesta humana sería "si te obedezco debes bendecirme". Es decir, que la observancia de la Ley sería un simple medio para obtener —o comprar— los beneficios divinos.

En esa lectura utilitarista se han quedado los que ven la última palabra de la Ley en las listas de bendiciones y maldiciones con que se termina el Pentateuco. Contra ella Pablo escribirá algunas de sus páginas más fogosas, recordando que la alianza entre Dios y el hombre es incondicional. Si bien el hombre no puede pretender ser objeto de beneficios sin ser a la vez sujeto de responsabilidades, la salvación es un regalo de Dios, ante el cual la única respuesta aceptable es la gratitud.

La ética cristiana encuentra su fundamento moral en el evangelio y en sus referencias al Decálogo, resumen, esencia, y base de la ética bíblica. La verdadera revolución ética del Nuevo Testamento reside en

13. «Si obedecéis todas estas leyes» (Deuteronomio 28: 1-68); «Todo lo que ha dicho el Señor haremos y obedeceremos» (Éxodo 24: 7).

14. P. Rémy, *Foi chrétienne et morale*, Centurion, París, 1973, págs. 40-47.

devolver a la Ley divina su función de guía al servicio de la educación de las conciencias, y en tomar a Jesús como su intérprete, modelo e inspirador de pautas a seguir. Como dice Dietrich Bonhoeffer, aparte de Jesús, «la única referencia objetiva que puede fundamentar nuestra ética [...] son los mandamientos de Dios.»¹⁵ Porque, como él, paradójicamente, los mandamientos limitan, prohíben y ordenan solo para liberar. A pesar de las apariencias, la razón de ser de sus directrices no es exactamente frenar el pecado sino invitar al hombre a vivir la verdadera libertad.¹⁶ La lucha contra la superficialidad de nuestra época, y su idolatría del materialismo, y la recuperación de los valores del espíritu, pasa ciertamente por el descubrimiento de la voluntad divina, contemplada desde ese ángulo.

En lo tocante a principios éticos, el valor excepcional del Decálogo, leído a través de las enseñanzas de Jesús, rara vez ha sido discutido. Se cuestiona —como para las demás directrices bíblicas— su pertinencia y su aplicación.

Actitudes ante la ética bíblica

Actualmente, las actitudes más generalizadas ante la ética bíblica son básicamente tres: la legalista, la situacional y la que se funda en los principios existentes tras las normas.

La *actitud legalista* resuelve cada caso moral aplicando un mandamiento. Las normas no son directrices, son órdenes. La moralidad se confunde con la observancia de la Ley. Este planteamiento se enfrenta a tres problemas mayores: la falta de mandamientos suficientes para resolver cada situación, la dificultad para tratar las excepciones y el riesgo de dar más importancia a las leyes que a las personas. No obstante, el problema más grave del legalismo es que se aferra a la Ley sin respetar su intención. Jesús tuvo que denunciar la interpretación farisea porque transgredía el espíritu de la Ley (Mateo 23: 23-28; cf. 5: 20; Marcos 7: 1-13).

15. D. Bonhoeffer, *Ethique*, Labor et Fides, Ginebra, 1949 (1965), pág. 227.

16. *Ibid.*, págs. 228-232. Véase también R. Mehl, "Une éthique chrétienne est-elle possible aujourd'hui?", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse*, 1984, pág. 4.

La *actitud situacional* o *relativista*, se alimenta precisamente de los fallos del legalismo.¹⁷ Tomando las normas como meras pautas orientativas, propone que cada situación se resuelva del modo que mejor convenga, aunque no se respete la ley. El único criterio que cuenta es el amor.¹⁸ A la pregunta ¿hay algún principio moral, aparte de intentar hacer lo mejor, que sea válido en cualquier circunstancia?, la ética situacional responde que no. Los mandamientos son respetables en general, pero ninguno lo es de modo absoluto. La moralidad de una conducta concreta no depende de su conformidad con la ley sino del amor que se ponga en ella. «La ética situacional exige que por el bien de la persona, se transgreda, si la situación lo requiere, uno o todos los mandamientos.»¹⁹

Este enfoque ha contribuido a revisar planteamientos éticos tradicionales, bloqueados por el legalismo. En particular ha ayudado a reconocer la dificultad de resolver todos los problemas con la Ley sola, a tener en cuenta el valor del ser humano por encima de sus transgresiones y, sobre todo, a reconsiderar la importancia central del amor en toda decisión ética. Sin embargo, sus excesos han sido objeto, a su vez, de severas críticas. La principal es la reducción de la importancia de los principios divinos a la de meras "indicaciones" o "consejos".²⁰

La *ética basada en principios*²¹ surge a la vista de las deficiencias tanto del legalismo como de la ética situacional. Es fruto de observar que los principios en los que se basa la Ley bíblica están necesariamente por encima de su formulación, y, por consiguiente, se pueden aplicar de modo diverso según las circunstancias. Los principios básicos necesitan normas para expresarse, de modo que normas y principios son igualmente necesarios. Las normas son necesarias para mantener los principios como el jarrón es necesario para mantener las flores. Si las normas son demasiado exigentes, se pierden de vista los principios

17. J. Fletcher, "Situation Ethics Under Fire", *Storm Over Ethics* (ed. John Bennett et al.), United Church, Filadelfia, 1967, págs. 18-19

18. Véase J. A. T. Robinson, *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona, 1967.

19. J. Fletcher, *op. cit.*, pág. 151.

20. Véase, entre otros, M. K. Erickson, *Relativism in Contemporary Christian Ethics*, Baker, Grand Rapids (Michigan), 1974.

21. A este acercamiento se le llama en el mundo anglosajón *principleist approach*, cf. T. B. Maston, *Biblical Ethics*, World, Cleveland, 1971, pág. viii.

(como un jarrón excesivamente alto no deja ver las flores); pero si se rebajan demasiado las normas, caen los principios (como un jarrón demasiado bajo no puede mantener las flores).²²

Si se acepta que Dios ha revelado su voluntad, nuestros criterios éticos han de tenerla en cuenta. Sus propuestas deben ser buenas porque Dios es coherente. Así pues, la bondad de un acto dependerá de su conformidad con la voluntad divina, revelada a través de su Palabra y, en particular, a través de Jesucristo, referencia suprema y modelo "encarnado" de la ética divina. Sus pautas de conducta se expresan mediante preceptos (leyes) y principios (criterios). Unos y otros son normativos con independencia de la opinión del hombre, de su aceptación o de sus preferencias.

Los principios en los que se fundan los preceptos pueden aplicarse a situaciones muy variadas, pero son invariables, ya que traducen la voluntad divina. Para encontrarlos, debemos remitirnos constantemente a las Escrituras mediante una exégesis honesta, respetuosa de su significado en su contexto literario, histórico y teológico concreto para captar su verdad intemporal y aplicarla a casos nuevos en el presente. El que sea difícil decidir en algunos casos no significa que no exista una opción preferible. Siempre se requiere la dirección del Espíritu para discernir la voluntad de Dios (Romanos 8: 1-14) y ponerla en práctica.

Los grandes principios de la Ley, resumidos en el Decálogo y ejemplificados en la vida de Jesús, expresan la voluntad positiva de Dios y, por tanto, están vigentes para todos los seres humanos²³ y para todas las épocas. El amor y los principios de la Ley no pueden oponerse, puesto que esta se resume en el amor (Mateo 22: 37-40). Respetar la Ley de Dios es actuar con amor.²⁴

De todo esto se deduce que si los principios divinos son normativos nunca será correcto violarlos. Su transgresión no es una cuestión

22. Esta bonita ilustración se la debo a Jonathan Valls, abogado, licenciado en Sociología, apreciado asesor en los aspectos jurídicos de esta obra y aventajado alumno de Teología.

23. «Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, todos hacéis uno gracias a Jesús» (Gálatas 3: 28).

24. Norman L. Geisler, *The Christian Ethic of Love*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan), 1973, pág. 46, dice: «*Law is stating love in words*» (la Ley es poner el amor en palabras).

que pueda tomarse a la ligera. Respetarlos es tomar en serio sus implicaciones más allá de su formulación.

Jesús enseña a buscar el principio tras el mandamiento. En el Sermón del Monte recuerda, por ejemplo, que la violencia empieza en los sentimientos y se manifiesta ya en las palabras (Mateo 5: 38-42).

Hablando de la Ley del divorcio, Jesús deja claro que el ideal divino para la pareja no es simplemente una relación estable, sino ser «una sola carne» (Génesis 2: 18-24), es decir, alcanzar una relación de amor satisfactoria y duradera. Por consiguiente, si por la razón que sea, el matrimonio se deshace, el divorcio nunca podrá considerarse «bueno» en el sentido de conforme al ideal divino. En el mejor de los casos, será una alternativa legítima que, sin corresponder a la voluntad de Dios de derecho, puede serlo de hecho en virtud de su gracia.

Del reglamento al criterio

Las diferencias entre la ética del Nuevo Testamento y la del Antiguo, están en la formulación y en la adaptación de los principios de siempre a las nuevas circunstancias, como se refleja en la predicación de Jesús. Podríamos reunir las en estos cinco puntos:

1. La ética cristiana es una ética del amor *agape*, (Romanos 13: 8-10; 1 Corintios 13; 1 Juan 3: 17) porque Dios es amor (1 Juan 1: 1; 2: 7-10; 4: 7-16, 19) y, por lo tanto, una ética del servicio (Lucas 22: 24-27).
2. La ética basada en la imitación de Cristo (1 Corintios 11: 1; 2 Corintios 8: 9; 10: 1; Filipenses 2: 5-8; 1 Pedro 2: 21; Juan 13: 15), modelo supremo, supera con creces cualquier moral del ideal.
3. La vida del que se ha incorporado por el bautismo al cuerpo de Cristo, que es su iglesia (1 Corintios 12: 12-17; Efesios 5: 25-33; 6: 1), afecta a Cristo directamente: «Todo lo que hicisteis a uno de mis hermanos pequeños, a mí lo hicisteis» (Mateo 25: 40). Nuestras acciones no solo afectan nuestras relaciones humanas sino nuestra relación espiritual con Cristo. Además de actos éticos son actos espirituales, actos de fe.²⁵

25. G. Bonnet, *Au nom de l'Évangile, quelle morale?*, Centurion, París, 1978, págs. 176-177.

4. El acercamiento a lo que la Biblia llama "los tiempos del fin" hace, si cabe, cada vez más imperiosa la necesidad de una ética coherente.²⁶
5. En fin, la ética cristiana es a la vez una ética de la gracia y una ética del espíritu, es decir, una ética imposible para el hombre sin ayuda espiritual. «Sin mí nada podéis hacer» (Juan 15: 1-5).

El Nuevo Testamento no promulga un nuevo código legal, ni una nueva legislación, no establece un nuevo catálogo de acciones prohibidas y permitidas, sino criterios representativos y paradigmáticos que apelan a la reflexión y a la madurez espiritual. Pablo, sabiendo que un reglamento es mucho menos motivador que un ideario, apela en sus epístolas a unos cuantos criterios básicos.²⁷

1. No plantea la conducta del cristiano en meros términos de "pecado" o "no pecado", "prohibido" o "permitido". Este planteamiento elemental esquiva la responsabilidad personal escudándose en una lista reduccionista y maniquea. Pablo invita a adoptar una actitud madura, aplicando a la conducta mejores criterios, empezando por la verificación de la utilidad y de la intención de nuestros actos. «Dichoso el que no se condena con lo que aprueba» (Romanos 14: 22) dirá.

«Todo me está permitido, pero no todo aprovecha —o no todo conviene—» (1 Corintios 6: 12). El *criterio de conveniencia* invita a usar el sentido común en nuestro comportamiento, a ser coherentes con nuestros principios para el bien de todos.

2. «Todo es lícito pero no todo edifica» (1 Corintios 10: 23). El *criterio de edificación* sitúa el comportamiento del individuo en relación con su influencia sobre los que le rodean. Como «nadie vive para sí mismo» (Romanos 14: 7), serán más éticas las actitudes que

26. Cf. 1 Corintios 7: 29-34; Romanos 13: 11-12; Efesios 5: 14-17; 1 Pedro 4: 7-11; 1 Juan 2: 17. Véase también C. H. Dodd, *Morale de l'Évangile*, Plon, París (*Livre de vie*, 118), 1973 (1958), págs. 32-40.

27. Pablo dedica numerosos pasajes a criterios de este tipo, que apelan a los principios básicos de la vida espiritual, como: «Vuestro cuerpo es el templo del Espíritu Santo [...], no sois vuestros. Glorificad pues a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios» (1 Corintios 6: 19, 20). O a los principios inmutables de la conciencia: «Todo lo bueno, todo lo noble [...] en eso pensad» (Filipenses 4: 8); «No te dejes vencer por el mal, sino vence el mal con el bien» (Romanos 12: 21); etc.

inspiran a los demás en la dirección correcta (Romanos 14: 13). Se trata de buscar «lo que contribuye a la armonía y a la edificación mutua» (Romanos 14: 19).

3. «Todas las cosas me son lícitas, pero yo no me dejaré dominar por ninguna» (1 Corintios 6: 12-23). El *criterio de libertad* consiste en dar preferencia a las decisiones que dejan mayor margen a la libertad. Entre varias opciones, la mejor será la que deje más opciones abiertas. La opción que cierra más puertas será siempre la peor.²⁸

Desde el punto de vista de la libertad, la opción de no probar cierto tipo de drogas es más acertada que la de probarlas, porque además de dejar al individuo libre de los condicionamientos psicológicos o fisiológicos que esclavizan al toxicómano, deja abiertas todas las posibilidades. Así pues, concluye Pablo, «todo está permitido, todo es lícito», para el que actúa con criterios cristianos. Con ello desecha la moral de la obligación, según la cual todo lo que no es obligatorio está prohibido y propone la moral del ideal, según la cual solo lo mejor es bueno. Distinguiendo los conceptos de ideal y obligación, en vez de imponer obligaciones prefiere proponer ideales.

Estas pautas apelan a la responsabilidad y sobreentienden una Ley interiorizada y asumida libremente. Podría decirse que en ellas perdura el espíritu de todas las leyes de la Torá sin la letra de ninguna. La letra es capaz de matar; el espíritu siempre vivifica (2 Corintios 3: 6).

Pablo apela a la conciencia (*syneidesis*) pero subordinando el conocimiento (*gnosis*) al amor (*agape*). Así, señala la vía que permite superar a la vez una ética hecha de prohibiciones y una actitud laxista en la que todo está permitido. La gloria de Dios, lo que conviene, lo que edifica (1 Corintios 6: 12-20; 10: 23-33; etc.), el servicio al otro, son los criterios operacionales entre los que se mueve la ética cristiana y en los que sus normas encuentran pleno sentido.

La nueva reflexión ética aportada por Jesús y reflejada en estos principios no abroga la Ley ni aporta una ley nueva porque la Ley de Dios

28. «Resulta difícil considerar el suicidio como un verdadero acto de libertad, ya que es el acto que acaba con todas las libertades. Optar por la libertad es en principio optar por la vida (tanto física como eterna)» (J. Ellul, *Le vouloir et le faire: Recherches éthiques pour les chrétiens*, Labor et Fides, Ginebra, 1964, págs. 165-218).

es eterna. Pero nos recuerda que esta se cumple en el ideal del amor. Por eso el cristianismo es mucho más que una ética y las enseñanzas de Jesús no se pueden considerar como leyes. En realidad, la única vez que Cristo propuso un mandamiento le dio la gracia como contenido: «Un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Juan 15: 12). La calidad del amor identificará a sus seguidores: «En esto conocerán todos que sois mis discípulos: si os amáis los unos a los otros» (Juan 13: 34).

El ser humano necesitará siempre criterios objetivos frente a su tendencia a decidir su conducta aplicando, según su conveniencia, su elástico concepto de la ética. Los principios bíblicos no dictan la ruta a seguir en cada caso pero la señalan y balizan. Integrar estos principios significa gozar de una existencia mucho más feliz, segura y serena.

La ética del evangelio tiene, entre muchas otras, la ventaja de considerar la tensión entre la realidad humana y el ideal divino como algo natural, inevitable y positivo, y de mantener ese ideal, aunque parezca inalcanzable.

Afirma A. Manaranche:

«La ética de la nueva alianza se funda más en la fidelidad de Dios a sus promesas que en la del hombre. El error del legalismo está en entender la Ley como un requisito para conseguir el don, ya que este dejaría de serlo. Sin la promesa de la gracia, los mandamientos se vuelven instrumentos de tortura, ya que se limitan a juzgar al hombre, señalándole sus deficiencias, sin poder ayudarlo. Dios nos recordará una vez más la absoluta gratuidad de su don, en Jesús, mediante una alianza definitiva, más universal todavía que la precedente. Esta locura divina, este amor (*agape*) inmerecido (Romanos 5:6) roza la desmesura. Junto al «oísteis que fue dicho», el «pero yo os digo» de Jesús revela las supremas exigencias de la Ley. Sin embargo son ellas las que nos enseñan su verdadera excelencia.»²⁹

²⁹ A. Manaranche, *L'esprit de la Loi*, Seuil, Paris, 1977, págs. 83-84.

En fin, la ética del evangelio no es, en el fondo, una ética de la Ley sino del Espíritu. Jesús sabía muy bien que ninguna ley puede resolver los problemas del hombre. Las normas están ahí para hacer reflexionar, limitar los riesgos, proteger a los débiles y promover la justicia entre todos. La transformación de la persona no es fruto de una presión exterior sino de una Presencia interior.³⁰

30. Ella encarna la Palabra de Dios. En ella «está la energía creadora que llamó los mundos a la existencia. Esta palabra imparte poder y engendra vida. Cada orden es una promesa; aceptada por la voluntad, recibida en el alma, trae consigo la vida del Ser infinito. Transforma la naturaleza y modela el alma a la imagen de Dios» (E. G. White, *La educación*, Pacific Press, Mountain View [California], 1974, pág. 122).

Epílogo

AL SUSPENDER aquí nuestro recorrido por los caminos de la Ley, se impone concluir que es hora de tomar conciencia de que todos somos a la vez responsables, víctimas y testigos de cargo de la situación que sigue haciéndola necesaria, y de pronunciarnos personalmente respecto de sus principios básicos, que son, finalmente, los principios de la ética. Los abusos cometidos en nombre de esta Ley no justifican el hecho de que se menosprecien sus valores. Nuestro mundo los necesita.

Ahora bien, es imposible imponer un ideal. Aun en sus esfuerzos más sinceros, los estados, los organismos internacionales y las instituciones religiosas, con leyes y reglamentos no han podido cambiar al hombre ni crear un mundo mejor.

Para salvar a la humanidad la mejor ley no basta. Lo que necesitamos es una renovación espiritual. Solo el Espíritu puede proporcionar a los hombres desorientados de nuestro tiempo la clarividencia,

la fe, el entusiasmo y la capacidad de entrega necesarios para salir de los derroteros del egoísmo y situarlos en la órbita del amor.¹

Para confiarnos los secretos de ese amor, Jesús ha irrumpido en la historia de este mundo y desea irrumpir en nuestra historia. Remontando los complicados meandros de las interpretaciones que los hombres le habían dado a la Ley, le devuelve su intención original, que no es ganar el cielo sino ayudarnos a vivir en armonía en la tierra mientras tanto.

Al joven jurista, lleno de valores, insatisfecho de su vida espiritual, que buscaba vida eterna, Jesús lo invitó a observar los mandamientos, pero a no contentarse con ello (Mateo 19: 16-22; Marcos 10: 17-23). Lo instó a ir más allá, a atreverse a poner todo su ser en marcha y seguirlo con el aliento inagotable de un corazón nuevo. En lugar de imponerle preceptos suplementarios, Jesús le propuso una vida nueva, altruista, donde ningún sacrificio (ni siquiera el de dejar sus riquezas) es comparable al gozo de vivir a la altura de un gran Amor: «Si quieres ser feliz, si buscas coherencia, solo te falta una cosa. Sígueme.»

En estos tiempos de desconcierto es hora de que los creyentes terminemos con nuestras disputas teológicas sobre la Ley, dejemos de discutir las periferias de los textos y dediquemos nuestras energías a aprender, bajo la dirección del Espíritu, cómo integrar sus principios en nuestro quehacer cotidiano.

En esta hora de la historia en la que tantos seres humanos se preguntan qué camino seguir entre los muchos que se les ofrecen, resuena todavía, por encima de la confusión reinante, una voz del Edén al Sinaí y del Monte de las Bienaventuranzas al Calvario. Hacia el futuro incierto que se avecina, la vía de la esperanza queda abierta por esa voz. *Más allá de la Ley*, no hay mejor guía.

1. «Es una necedad esforzarse por ser sabio fuera de la Sabiduría, pretender sinceridad cuando se rechaza la Verdad, buscar iluminación aparte de la Luz y existencia sin la Vida.» (E. G. White, *La educación*, Pacific Press, Mountain View [California], 1974, pág. 79).



Según la Biblia, el resumen de toda la Ley es el amor. Sin embargo, son muchos los que han visto en ella solo prohibiciones.

El doctor Badenas examina con profundidad, en este libro, los valores de la Ley, dando acertadas respuestas a inquietantes preguntas como:

- **¿Qué valor tiene hoy la Ley?**
- **¿Finalizó con Cristo la vigencia de la Ley?**
- **¿Se contradice Pablo en su interpretación de la Ley?**
- **¿Es posible Ley sin legalismo?**
- **¿Cómo armonizar la Ley y la gracia?**

La lectura de este libro le permitirá mirar **MÁS ALLÁ DE LA LEY** y conocer mejor a su Autor.

ISBN 84-7208-252-0



9 788472 082526


editorial sotelo